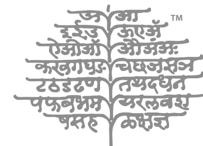


नवभारत

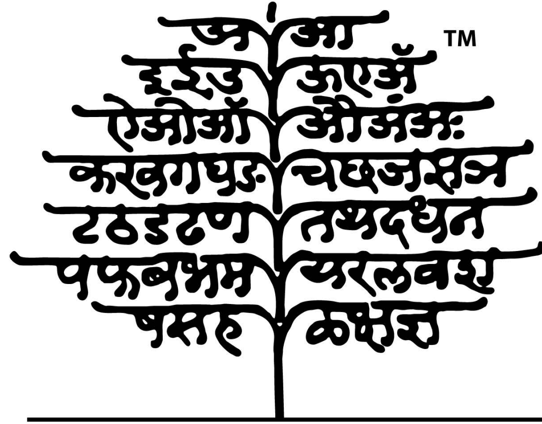
वर्ष ५ वें] ऑक्टोबर १९५१ [अंक १ ला

किंमत १ रुपया

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

आ म चें न वें प्र का श न

आपल्या गणराज्याची घडण

लेखकः– आचार्य दादा धर्माधिकारी

•

आपल्या गणराज्याची घडण होत असतां घडलेल्या अनेक प्रसंगांचीं हृदयंगम वर्णनें आणि त्यांतील थोर मंडळींची उत्कृष्ट शब्द-स्वभाव-चित्रें या पुस्तकांत पत्ररूपानें आपणांस वाचावयास मिळतील. आपल्या खाजगी अथवा सार्वजनिक ग्रंथालयासाठीं आपली प्रत आजच मागवा.

मूल्य ३॥ रुपये : टपाल खर्च निराळा

•

सु ल भ रा ष्ट्री य ग्रं थ मा ला, पु णें २





या अंकांतील जाहिराती

वर्गणीदारांस सूचना

(१) 'नवभारत'चा अंक दरमहा १ तारखेच्या आंत नियमितपणें काळजीपूर्वक पोस्टांत टाकला जातो. वर्गणीदारांस जर आपला अंक ५ तारखेपर्यंत मिळाला नाहीं तर त्यांनीं प्रथम स्थानिक पोस्ट ऑफिसांत चौकशी करून नंतर आमचेकडे लिहावें. अंक शिल्लक असला तरच पाठविला जाईल. अंक न मिळाल्याबद्दल १० तारखेनंतर येणाऱ्या तक्रारीस उत्तर दिलें जाणार नाहीं.

(२) वर्गणीदार कोणत्याहि महिन्यापासून होतां येतें.

(३) पत्रव्यवहार करतांना नेहमीं अनुक्रम-नंबर अवश्य लिहावा. 'नवभारत' कचेरींतून दरमहा जो अंक रवाना होतो त्यावर पत्त्याच्या वरच्या बाजूस डाव्या हाताला अनुक्रम-नंबर लिहिलेला असतो.

(४) पत्ता बदलावयाचा असल्यास त्याबद्दलची सूचना कचेरीस २५ तारखेपूर्वी मिळाली पाहिजे. त्यानंतर सूचना-पत्र आल्यास त्याची अंमलबजावणी त्याच महिन्यांत न होतां पुढील महिन्यापासून केली जाईल.

(५) 'नवभारत'च्या कोणत्याहि एजंटास वर्गणी वसूल करण्याचा अधिकार नाहीं. त्यामुळें कचेरी व वर्गणीदार या दोघांनाहि त्रास होतो व विलंब लागतो. म्हणून वर्गणी नेहमीं कचेरीकडे खालील पत्त्यावर पाठविण्याची कृपा करावी.

व्यवस्थापक
'नवभारत',
२९१ शनिवार, पुणें २

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष पांचवें | ऑक्टोबर
अंक पहिला | १९५१

नवभारत

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर–आचार्य स. ज. भागवत – श्री. हरि कृष्ण मोहनी – प्रा. वि. म. बेडेकर
का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हें मासिक र. ग. जोशी यांनीं सुलभ मुद्रणालय, २९१ शनिवार, पुणें २, येथें छापून
सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें

संपादकीय

पांचव्या वर्षांत पदार्पण

या ऑक्टोबर अंकाबरोबर 'नवभारत' पांचव्या वर्षांत पदार्पण करीत असतांना वाचकांकडून, लेखकांकडून व इतर हितचिंतकांकडून वाढत्या—विशेषतः आर्थिक—साहाय्याची अपेक्षा करीत आहे.

या ऑक्टोबर अंकांत गांधीजयन्तीच्या निमित्तानें, म. गांधींचें राजकीय तत्त्वज्ञान, त्यांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान, त्यांची मानव्यावरील निःसीम निष्ठा, जगाच्या विचारांत व जीवनदृष्टींत त्यांनीं घातलेली भर यांसंबंधीं प्रस्तुत अंकांत निरनिराळ्या लेखांतून जें विवेचन झालें आहे त्यावरून गांधींच्या विचाराचे विविध पैलू वाचकांच्या समोर उभे रहातील व त्यांचें वैचारिक व्यक्तिमत्त्व साकल्यानें अजमावण्यास हें विवेचन सहायभूत होईल असा भरंवसा वाटतो.—'करुणनाट्या'नें आनंद कां होतो? हा साहित्यसमीक्षाशास्त्रांतील एक कूटप्रश्न असून त्याचा विचार जितका चटकदार तितकाच चुटपुट लावणारा आहे. प्रस्तुत अंकांत या कूटप्रश्नाची श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं मांडलेली एक बाजू व प्रा. क्षीरसागर यांनीं मांडलेली दुसरी बाजू या दोन्हीहि सुरस, उद्बोधक आणि अभिनव वाटतील. याच प्रश्नावर इतरहि विचारवंतांचे लेख द्यावयाचें योजिलें आहे. —आ. प्र. के. अत्रे यांनीं 'दिवाकरांवर आतांपर्यंत कोठेंच लिहिलें नव्हतें. म्हणून दिवाकरांवरील प्रस्तुत अंकांतील त्यांच्या मार्मिक लेखाला विशेषच अपूर्व असें महत्त्व आहे.—प्रा. ध. रा. गाडगीळ यांनीं पंचवार्षिक योजनेवर जें गेल्या महिन्यांत व्याख्यान दिलें, त्याचा सारांश वृत्तपत्रांच्या वाचकांना परिचित आहेच. प्रस्तुत अंकांत त्यांच्या मताचा सारांश जो सादर केला आहे त्याचा विशेष हा कीं, प्रा. गाडगीळ यांनीं नियोजन-मंडळाच्या सल्लागारसमितीचे सदस्य म्हणून नियोजन-मंडळाकडे पंचवार्षिक योजनेबाबत जी आपली लेखी निवेदन-पत्रिका नुकतीच पाठविली आहे, तिच्या मूळ आधारें तो तयार केला आहे. म्हणून त्यांच्या भाषणाच्या वृत्तपत्रांतून प्रसिद्ध झालेल्या त्रोटक प्रतिवृत्तापेक्षां, प्रस्तुत अंकांतील त्यांच्या मताचा सारांश अधिक मूलग्राही, साधार आणि मांडणीच्या दृष्टीनें निराळा वाटेल, अशी अपेक्षा आहे. प्रा. ध. रा. गाडगीळ यांनीं आपल्या निवेदन-पत्रिकेचा या सारांशाकरितां उपयोग करूं दिल्याबद्दल आम्हीं आभारी आहोंत. पंचवार्षिक योजनेबाबत इतरहि तज्ज्ञांचे लेख पुढील अंकांतून द्यावयाचें योजिलें आहे.

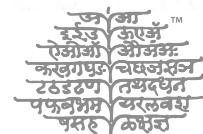
यापुढील अंक म्हणजे नोव्हेंबरचा अंक वाचकांच्या हातीं ऐन दिवाळींत पडेल. ह्या दिवाळीच्या समयाला उचित अशा उत्सवप्रिय मनोवृत्तीला साजेशी अशी एक उत्कृष्ट साहित्यकृति नोव्हेंबरच्या अंकांतून वाचकांच्या हातीं द्यावयाचा सुयोग साधत आहे याबद्दल आनंद वाटतो. येत्या नोव्हेंबरच्या अंकांत एक समग्र कादंबरी आम्ही वाचकांना सादर करणार आहोंत. ती कादंबरी म्हणजे चिनी व इंग्रजी साहित्यिक लिन युटांग यांची 'मिस तु' ही होय. ही कादंबरी मुळांत इंग्रजींतून गेल्या वर्षीं प्रसिद्ध झाली लिन युटांग हे प्रतिभाशाली साहित्यिक म्हणून नांवाजलेले असून त्यांच्या साहित्यांतून चिनी जीवनाचीं व जीवनदृष्टीचीं अत्यंत मानव्यपूर्ण चित्रें फार नाजूकपणें रंगविलेलीं बहुश्रुत वाचकांना विदित असतील. 'मिस तु' ही छोटी कादंबरी लिन् युटांग यांच्या परिणत प्रज्ञेचें ताजें फळ आहे. या कादंबरींत त्यांनीं एका चिनी गणिकेची अत्यंत करुणरम्य आणि उदात्त प्रणयकथा आपल्या चटकदार आणि अभिनव शैलीनें अत्यंत सुकुमारपणें चितारली आहे. या सुंदर कादंबरीचा अनुवाद महाराष्ट्राच्या सुप्रसिद्ध समाजसेविका आणि साहित्यसेविका श्री. प्रेमा कंटक यांनीं केला आहे. एका सिद्धहस्त साहित्यिकाच्या लालित्यपूर्ण कृतीचा एका कसलेल्या लेखिकेनें केलेला अनुवाद 'नवभारता'च्या वाचकांना दिवाळीच्या निमित्तानें सादर करणार आहोंत. त्याचें वाचक मनःपूर्वक स्वागत करतील असा विश्वास वाटतो.

— वि. म. बेडेकर

आचार्य शं. द. जावडेकर

आधुनिक युगपुरुष महात्मा गांधी

महात्मा गांधी हे एक आधुनिक काळांतील युगपुरुष होऊन गेले, या गोष्टीचें यथार्थ आकलन अद्यापि आमच्या बुद्धीला झालेलें नाहीं. विशेषत: महाराष्ट्रांतील बुद्धिमंतांना अद्यापि या विभूतीचें खरें श्रेष्ठत्व समजलेलें नाहीं. महात्मा गांधींच्या जयन्तीच्या निमित्तानें आपण तें शक्य तितक्या नम्र भावनेनें आकलन करण्याचा यत्न करीत राहिलें पाहिजे. महाराष्ट्रांतील बुद्धि आपल्या पूर्व इतिहासावरच अद्यापि खिळलेली आहे. कोणत्याहि प्राचीन राष्ट्रांनीं प्रगतीच्या दिशेनें धांव मारण्यापूर्वीं आपल्या पूर्वजांच्या उज्ज्वल इतिहासाकडे बुद्धीची दृष्टि वळवून त्यापासून आपल्या कालास अनुरूप असा नवा इतिहास निर्माण करण्याची स्फूर्ति संपादन करावी, ही गोष्ट फारच स्तुत्य आहे. परंतु नवा इतिहास निर्माण करण्याची स्फूर्ति संपादन करण्यासाठीं पूर्वजांच्या स्फूर्तिप्रद इतिहासाकडे वळविलेली दृष्टि जर तेथेंच खिळून राहिली आणि पूर्वजांच्या गुणांचें संकीर्तन करण्यांत चालू इतिहासांत पुरुषार्थ करण्याचें कर्तव्य आपण विसरूं लागलों, तर आपल्या इतिहासाचें सिंहावलोकन करण्यापासून आपली उन्नति न होतां आपला अध:पात होण्याचाच संभव अधिक आहे. लोकमान्य टिळकांनीं महाराष्ट्रांत शिवाजी महाराजांचा उत्सव करण्याची प्रथा पाडून त्या युगपुरुषाच्या चरित्रापासून आजच्या जगांत अवश्य असणारें नवें युग निर्माण करण्याची स्फूर्ति आपल्या देशबांधवांत निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळें आमच्या इतिहासाची आणि प्राचीन संस्कृतीची थोरवी आम्हांस कळूं लागली. आपण जागृत केलेल्या या राष्ट्रीय स्वाभिमानाचा उपयोग आपलें वर्तमानकालीन पारतंत्र्य नष्ट करण्याच्या कामीं नव्या परिस्थितीला अनुरूप अशीं साधनें शोधून काढून कसा करावा याचें शिक्षण लोकमान्य टिळकांनीं आपल्या पिढींतील देशभक्तांना दिलें. तसें करीत असतांना सतराव्या शतकांत होऊन गेलेल्या या युगपुरुषाच्या विभूतिमत्त्वापासून आपण स्फूर्ति घेतली, तरी त्या वेळच्या परिस्थितीस अनुरूप अशीं वापरलेलीं साधनें आज आपल्या परिस्थितींत वापरण्याचा मोह धरून त्या काळाचें अंधानुकरण केल्यानें आपली मुक्तता होणार नाहीं, याची त्यांना स्पष्ट जाणीव होती. आपल्या परिस्थितीस अनुरूप अशीं स्वातंत्र्याच्या लढ्याचीं नवीं साधनें निर्माण करून आपण आजच्या जगांत जें नवें युग प्रवृत्त करणें अवश्य झालें आहे तें नवें युग आपण प्रवृत्त केलें पाहिजे, असा आत्मविश्वास त्यांनीं लोकांत निर्माण केला. आपणांस आधुनिक काळास अनुरूप असें जें नवें लोकशाही राष्ट्र निर्माण करावयाचें आहे, तें नवें राष्ट्र राष्ट्रसभेमार्फत निर्माण केलें पाहिजे आणि आपल्या राष्ट्रास स्वातंत्र्य प्राप्त करून देणारी राष्ट्रसभा ही लढाऊ राजकारण करणारी संस्था बनली पाहिजे, याच दृष्टीनें त्यांनीं राष्ट्रसभा प्रागतिक पक्षाच्या नेतृत्वांतून आपल्या राष्ट्रीय पक्षाच्या नेतृत्वाखालीं आणिली. या राष्ट्रसभेमध्यें स्वराज्यसंपादनासाठीं अविरत लढा करण्याची वृत्ति त्यांनीं जागृत केली आणि त्यानंतर त्यांचें देहावसान झालें. स्वराज्याच्या लढ्याला सन्मुख आणि उद्युक्त बनलेली राष्ट्राची प्रतिनिधिभूत अशी ही संस्था आपल्या हातांत घेऊन तिच्याच मार्फत महात्मा गांधींनीं आधुनिक भारताच्या स्वातंत्र्याचा





लढा लोकमान्य टिळकांच्या निधनानंतर सत्तावीस वर्षें चालवून भारताचें स्वातंत्र्य संस्थापित केलें. महात्मा गांधींच्या नेतृत्वाखालीं राष्ट्रसभेनें जें राजकारण लोकमान्यांच्या निधनानंतर पंचवीस-तीस वर्षें केलें त्या राजकारणाची स्थूल रूपरेषा लोकमान्य टिळकांनीं आपल्या प्रज्ञाचक्षूनें बरोबर न्याहाळून ठेविली होती. पण त्यांनीं केलेला हा स्वातंत्र्यप्राप्तीचा संकल्प पुरा करून त्या स्वातंत्र्याची संस्थापना करण्याचें प्रत्यक्ष कार्य महात्मा गांधींनींच केलें. आधुनिक भारताच्या राजकीय स्वातंत्र्याचा इतिहास असा घडून आला आहे. या घटना आतां गतकालीन झाल्या असून या दोन थोर पुरुषांचें त्यांतील कार्य आणि महत्त्व आतां ठरून गेलें आहे. शिवाजीमहाराजांनीं स्थापन केलेल्या महाराष्ट्रांतील स्वराज्याच्या कार्यांत शहाजी व शिवाजी यांचें जें सापेक्ष स्थान, तेंच तुलनात्मक दृष्टीनें आजच्या भारतीय स्वातंत्र्याच्या कार्यांतील लो. टिळक व म. गांधी यांचें आहे, असा भावी इतिहासाला निर्णय द्यावा लागेल. शिवाजीमहाराजांनीं केवळ महाराष्ट्रांत एक हिंदवी स्वराज्य स्थापन केलें, एवढ्या-नेंच त्यांच्या मोठेपणाचें खरें महत्त्व लक्षांत येत नाहीं. तर त्यांनीं सतराव्या शतकांतील भारताच्या इतिहासांत एक नवें युग निर्माण केलें असें आपण म्हणतों. त्याचप्रमाणें महात्मा गांधींनीं केवळ आधुनिक भारताला राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त करून दिलें, एवढेंच म्हणून त्यांच्या कार्याची महती पूर्णपणें व्यक्त करतां येत नाहीं. याच्यापुढें जाऊन ज्या सत्याग्रही शक्तीची प्रेरणा राष्ट्रसभेच्या मार्गें उभी करून त्यांनीं हें राजकीय स्वातंत्र्य संपादन केलें, त्या सत्याग्रही प्रेरणेंतून आधुनिक जगाच्या इतिहासांत एक नवें युग निर्माण होण्याची शक्यता त्यांनीं जगाला दाखवून दिली आहे, हें आपण ओळखिलें पाहिजे. या गांधीप्रेरित नवयुगाचें स्वरूप कसें असेल याचा अंदाज आज निश्चित कोणासच करतां येणार नाहीं. तथापि, आज आपल्या राष्ट्राचे जे नेते आहेत त्यांच्या अंतःकरणांत आपण जगाच्या इतिहासाला एक नवी कलाटणी देऊं शकूं असा जो आत्मविश्वास वसत आहे, त्याची आद्य प्रेरणा म. गांधींच्या अलौकिक नेतृत्वांतच आपणांस आढळेल व तिचें श्रेय म. गांधींनाच द्यावें लागेल.

शहाजी--शिवाजी आणि टिळक--गांधी

सतराव्या शतकांतील महाराष्ट्रांत जें स्वराज्य शिवाजीमहाराजांनीं स्थापन केलें, त्यांत शहाजी व शिवाजी या दोघांनीं ज्या प्रकारची कामगिरी केली व त्या कार्यांत या दोघांच्या कार्याचें जें सापेक्ष स्थान होतें, त्याच प्रकारची कामगिरी आजच्या भारतीय स्वराज्याच्या संस्थापनेंत टिळक व गांधी यांनीं केली असून, आजच्या स्वराज्यसंस्थापनेच्या कार्यांत या दोघांच्या सापेक्ष स्थानाचें महत्त्व त्यांसारखेंच गणतां येईल असें जें वर म्हटलें, त्याचा थोडा अधिक खुलासा येथें केला पाहिजे. शिवाजीच्या स्वराज्याच्या संस्थापनेच्या कार्याचा अगदीं प्रथमपासून विचार केल्यास मालोजी, शहाजी व शिवाजी या तिघांच्या कार्याचें तें संकलित फळ गणावें लागेल. यासंबंधीं विचार करतांना तत्कालीन भारतीय राजकारणाची व विशेषतः दक्षिणेंतील राजकारणाची परिस्थिति लक्षांत घेणें अवश्य आहे. त्या वेळीं, मोंगल साम्राज्यानें सर्व उत्तरहिंदुस्थान आपला अंकित करून सोळाव्या शतकाच्या अखेरीस नर्मदेच्या खालीं आपले पाय पसरण्यास सुरुवात केली आणि अकबर-बादशहानें वऱ्हाड, खानदेश जिंकून अहमदनगरच्या राज्याकडे आपली दृष्टि वळविली. त्याच सुमारास दक्षिणेंतील अहमदनगर आणि विजापूर यांच्यामध्यें लढाई सुरू झाली असून, त्या लढाईंत मालोजी राजे हे अहमदनगरच्या राज्यांत मलिकंबराच्या आश्रयानें झपाट्यानें आपली उन्नति करून घेत होते. अशा अहमदनगरच्या पडत्या काळांत शके १५१५ म्हणजे इ. स. १५९३–९४ च्या सुमारास जगदंबेचा साक्षात्कार होऊन राज्यप्राप्तीचा वर मालोजीस मिळाला. इतिहासाचार्य राजवाडे यासंबंधीं लिहि-तात : " ऐतिहासिक दृष्ट्या या वराचा अर्थ असा दिसतो कीं, महाराष्ट्रराज्य स्थापन करावें अशी महत्त्वाकांक्षा या वेळीं मालोजीच्या मनांत अत्यंत अंधुक अशी उद्‌भवली. " यानंतर इ. स १६१९–२० च्या सुमारास मालोजी अहमदनगर-दरबारचे एक मोठे सरदार बनून व पुणें व सुपें येथें जहागीर मिळवून बहुधा धारातीर्थीं निधन पावले. पित्याकडून





मिळालेल्या या वारश्याची वाढ करून शहाजीराजे यांनीं मोंगल, अहमदनगर आणि विजापूर यांच्यामधील तिरंगी सामन्याच्या परिस्थितीचा फायदा घेऊन स्वराज्यस्थापना करण्याचे प्रयत्न तीन-चार वेळां केले. यांपैकीं पुणें येथें स्वतंत्र स्वराज्य स्थापन करण्याचा त्यांनीं शिवाजीच्या मार्फत जो प्रयत्न केला तो त्यांचा स्वराज्यसंस्थापनेचा चौथा प्रयत्न होय. यासंबंधीं इतिहासाचार्य राजवाडे म्हणतात : "महाराष्ट्रांतील ह्या चौथ्या स्वराज्यसंस्थापनेचें सर्व श्रेय शिवाजीच्या पदरांत पडलें हें खरें. परंतु मूळ कल्पना व योजना शहाजीची असल्यामुळें, शहाजीलाहि ह्या श्रेयाचा वांटेकरी करणें इतिहासप्राप्त आहे. पिंगळे, अत्रे, दादाजी, पानसंबळ, रोझेकर, जेधे, बांदल हे सर्व मुत्सद्दी व सरदार शहाजीचे; जहागीर शहाजीची; तोफा, हत्ती, घोडे वगैरे किल्लोकिल्लीं व ठाणोठाणीं सांठविलेला जंगी सरंजाम शहाजीचा; त्यांच्या जोरावर शिवाजीनें आपली इमारत मूळ रचिली. आकाशांतून पडला आणि धांवायला लागला अशांतला कांहीं प्रकार शिवाजीचा नव्हता. बापाच्या खांद्यावर उभा राहून शिवाजी पहिल्यांदा उच्चासनस्थ झाला. निंबाळकर, मोहिते, जाधव, महाडिक, गायकवाड इत्यादि थोर मराठा कुळांशीं शहाजीचा पिढीजाद शरीरसंबंध असल्यामुळें, शहाण्णव कुळांतील नामांकित मराठ्यांचें साहाय्य शिवाजीस मिळालें. तात्पर्य, दरबारी मुत्सद्दी, लष्करी सरदार, लढाऊ सामान, शहाण्णव कुळींच्या जेथे आदिकरून मराठ्यांचें साहाय्य व शहाजीच्या नांवाचा दरारा व दिमाख, ह्या देणग्या शहाजीकडून शिवाजीस मिळाल्या."

अशाच प्रकारें आधुनिक भारताच्या स्वातंत्र्यसंग्रामाची पूर्वसिद्धता लो. टिळकांच्याकडून गांधींना मिळालेली होती. मालोजी, शहाजी आणि शिवाजी या तिघांनीं उत्तरोत्तर अधिकाधिक पराक्रम व पौरुष गाजवून सतराव्या शतकांत महाराष्ट्रांत मराठ्यांचें स्वराज्य निर्माण केलें आणि अखिलभारतीय राजकारणांत एक नवें युग प्रवृत्त केलें. त्याचप्रमाणें दादाभाई, टिळक आणि गांधी या तिघांनीं उत्तरोत्तर अधिकाधिक पराक्रम व पौरुष गाजवून सर्व जगाच्या इतिहासांत एक नवें युग प्रवृत्त केलें आहे. मालोजीच्या खांद्यावर शहाजी आणि त्याच्या खांद्यावर शिवाजी; तसाच प्रकार आधुनिक काळांत दादाभाईंच्या खांद्यावर टिळक आणि टिळकांच्या खांद्यावर गांधी, असा घडलेला आहे. नवें राष्ट्र निर्माण करण्यास अशाच प्रकारें दोन-तीन पिढ्यांचे प्रयत्न व आयुष्यें खर्चीं पडावीं लागतात असें असलें तरी, जगाच्या दृष्टीनें नवयुगप्रवर्तकाचा सन्मान, राष्ट्रमंदिराचा अखेरचा मजला रचून त्यावर स्वातंत्र्याचा झेंडा उभारणाऱ्या विभूतीसच देण्यांत येत असतो व तें योग्यहि आहे. त्याचप्रमाणें भारतीय स्वातंत्र्याच्या संस्थापनेचा आणि मानवसंस्कृतींत नवयुग प्रवृत्त करण्याचा सन्मान महात्मा गांधींच्या कर्तृत्वासच लाभलेला आहे.

युगप्रवर्तक विभूतिमत्त्व

सतराव्या शतकांतील भारतीय इतिहासांत युगप्रवर्तक विभूति म्हणून शिवाजीमहाराजांचें स्थान अढळ झालेलें आहे. त्याला कारणेंहि तशींच असून तशा प्रकारचें अलौकिक विभूतिमत्त्व शिवाजीमहाराजांपाशीं नसतें तर, मालोजी व शहाजी यांनीं उभारलेली महाराष्ट्र-स्वराज्याची इमारत पुरी न होतां ती ढांसळूनच पडली असती! त्याचप्रमाणें लोकमान्य टिळकांच्या निधनानंतर महात्मा गांधींच्या रूपानें एक जगन्मान्य असामान्य विभूति भरतखंडाच्या नेतृत्वास लाभली नसती तर, भारत स्वतंत्र बनून त्याला जगांत जें एक सन्मानाचें स्थान आज प्राप्त झालें आहे, तेंहि प्राप्त होऊं शकलें नसतें. कारण, लो. टिळकांचें राजकीय नेतृत्वांतील कौशल्य आणि परतंत्र राष्ट्राच्या वतीनें प्रस्थापित सार्वभौमसत्तेविरुद्ध त्यांनीं चालविलेल्या राजकीय लढ्यांत प्रकट झालेलें त्यांचें असामान्य धैर्य यांची केवढीहि महती असली तरी, त्यांनीं चालविलेल्या लढ्याचें स्वरूप प्रायः वैयक्तिक असेंच होतें. राष्ट्रांतील सामान्य जनतेला ब्रिटिशसत्तेविरुद्ध उघड बंड करण्यास प्रवृत्त करून, आपल्या पाठीमागून राष्ट्रसभेसारखी प्रचंड संघटना वनवासांत ओढून नेणें आणि पुन्हां तिला कायदेशीर बनवून तिच्याकडून प्रतिपक्षाशीं समानतेच्या भूमिकेवरून शिष्टाई करणें, या अलौकिक गोष्टी लोकमान्यांच्या निधनोत्तर काळांतच घडून यावयाच्या होत्या.





लोकमान्यांनीं व्यक्तिशः खडतर तुरुंगवास दोन-तीन वेळां भोगिला आणि पुन्हां तुरुंगाबाहेर येऊन प्रत्येक वेळीं पूर्वीपेक्षां अधिक प्रभावी असें आपलें नेतृत्व गाजवून प्रतिपक्षाकडून १९१७ सालीं भारतीय स्वराज्याचें ध्येय अधिकृत रीतीनें मान्य करवून घेतलें; राष्ट्रीय सभा खरी राष्ट्रीय वृत्तीची बनविली; आणि स्वदेशी, राष्ट्रीय शिक्षण, बहिष्कार आणि स्वातंत्र्य अशी राजकीय स्वातंत्र्यप्राप्तीची चतुःसूत्री आंखून दिली. पण या सर्व साधनांचा उपयोग करून म. गांधींनीं पुढील तीस वर्षांत ब्रिटिश साम्राज्याविरुद्ध जीं तीन-चार उघड बंडें उभारिलीं आणि ज्या बंडांत राष्ट्रांतील सर्व जनतेला व राष्ट्रीय सभेला गोंवून घेतलें, त्यामुळेंच ब्रिटिशांनीं भारताला वारंवार दिलेलीं अभिवचनें खरीं ठरून भारतांतून ब्रिटिश साम्राज्यशाहीचें कायमचें उच्चाटन झालें.

याहि बाबतींत टिळक आणि गांधी यांच्या कार्यांची तुलना अनुक्रमें शहाजी व शिवाजी यांच्या कार्यांशीं करतां येण्याजोगी आहे. यासंबंधीं शहाजी व शिवाजी यांच्या कार्यांची तुलना करून राजवाडे लिहितात : "शहाजीच्या इतिकर्तव्याचें साफल्य आपल्या डोळ्यांसमोर अथपासून इतिपर्यंत समग्र मांडलें गेलें आहे, त्यावरून आपण निश्चयानें सांगूं शकतों कीं, शहाजीची सत्ता शककर्त्यांच्या सत्तेपैकीं नव्हती. ती मांडलिक सत्ता होती म्हणून शककर्त्री नव्हती, असा मात्र अर्थ नव्हे. शिरजोर मांडलिक सत्ता वरच्या दुर्बल अधिराजाला पदच्युत करून स्वतः अधिसत्ता बनूं शकते. परंतु त्या शिरजोर मांडलिकी सत्तेला, राष्ट्र म्हणून ज्याला म्हणतात, त्या शक्तीचें अधिष्ठान पूर्वसिद्ध असावें लागतें. तें अधिष्ठान शहाजीच्या मांडलिकी सत्तेला असावें तसें नव्हतें. शहाजीची सत्ता वैयक्तिक होती. तो असे तोंपर्यंत त्या सत्तेचा शिरजोरपणा गोचर होणार; तो गेला म्हणजे तिचा शिरजोरपणाहि जाणार. अशा वैयक्तिक सत्तेच्या पायावर कालप्रवर्तकत्वाची इमारत उठूं शकत नाहीं. शककर्तृत्वाच्या इमारतीला राष्ट्रत्वाचा भक्कम पायाच लागतो. शहाजीच्या कालीं महाराष्ट्रदेशांतील मराठा समाज राष्ट्र या पदवीला पोंचला नव्हता. फक्त लोक ही पदवी त्यानें आक्रमण केली होती. आपल्या देशाचा सर्व कारभार—विशेषतः राजकीय कारभार—आपण स्वतः करणार, ही भावना ज्या समाजांतील बहुतम व्यक्तींच्या ठायीं प्रादुर्भूत झाली, तत्प्रीत्यर्थ ज्या समाजांतील लोक प्राणहि खर्चिण्यास सिद्ध झाले, तो समाज राष्ट्र या पदवीला पोंहोंचला म्हणजे राष्ट्र झाला. ही भावना समाजांत जोंपर्यंत उद्भवूं लागली नाहीं तोंपर्यंत समाज लोक या पदवीं-तच असूं शकतो... शहाजीकालीं महाराष्ट्रांतील मराठा लोकांत ही राष्ट्रीय भावना फारच थोड्या इसमांच्या ठायीं उद्भवली होती. असेंहि म्हटलें असतां अतिशयोक्ति होणार नाहीं कीं, राज्य करण्याची प्रबल इच्छा व तत्प्रीत्यर्थ प्राणहि वेंचण्याची तयारी फक्त एकट्या शहाजीच्या व त्याच्या कांहीं ब्राह्मण मुत्सद्द्यांच्या ठायींच तेवढी त्या कालीं प्रज्वलित झाली होती आणि ती तशी जाज्वल्य प्रज्वलित झाली होती म्हणून तर चार यवनी पातशाहींशीं चाळीस वर्षें झगडत झगडत शेवटीं त्यानें लंगडेंपांगळें कांहीं का होईना, पण स्वराज्य पैदा करण्याचें वीरकृत्य स्वतः व्यक्तिमाला-पुरतें मूर्त करून दाखविलें. ह्या वीरवृत्तीचें मराठा समाजांत अनुकरण होऊन शिवाजीच्या कालीं त्या समाजांतील बहुतम लोकांनीं स्वराज्य करण्याच्या प्रखर उत्कंठेनें प्रेरित होऊन राष्ट्र ही उच्च पदवी प्राण खर्चून पैदा केली."

शहाजी आणि शिवाजी यांच्या काळांतील जें अंतर वरील उताऱ्यांत राजवाडे यांनीं वर्णन केलें आहे, त्याच प्रकारचें अंतर टिळक आणि गांधी यांच्या काळांत भारतीय जनतेच्या मनोभूमिकेंत पडलें होतें. लो. टिळकांनीं व्यक्तिशः सरकारशीं लढा करावा आणि त्यासाठीं ते तुरुंगांत गेले तर जनतेनें त्यांचें कौतुक करावें, पण त्यांच्या मागोमाग तुरुंगांत न जातां घरांतच घाबरून जाऊन स्वस्थ बसावें व फार तर इंग्रजाला शिव्या द्याव्यात, इतकीच वृत्ति त्या वेळच्या भारतीय जनतेंत होती. आपल्या एकाकी तुरुंगांत जाण्यानेंहि आपण देशांतील राष्ट्रभक्ति जागृत करीत आहों व या आपल्या तपश्चर्येनें यांच्यापुढें जनतेंतील राष्ट्रवृत्ति जागृत होऊन पुढाऱ्याच्या पाठीमागून लक्षावधि लोक तुरुंगांत जाण्यास तयार होतील, असें दृश्य टिळकांना

मनश्चक्षूनें पाहातां येत होतें. पण तें दृश्य त्यांना आपल्या हयातींत चर्मचक्षूंनीं पाहातां आलें नाहीं. यासंबंधीं कोल्हापूरचे प्रो. हरि भिकाजी करमरकर यांची एक आठवण या मुद्द्यास लागू म्हणून देत आहे. प्रो. करमरकर लिहितात : "१९०४-०५ सालीं या थोर पुरुषाच्या भेटीचा सुयोग आला... मी म्हणालों : 'आपण रात्रंदिवस जी एवढी प्रचंड खटपट करतां ती आपल्या देशाचें भाग्य पुढें खालीनें उदयास येईल या भावनेनें करतां कीं काय?' उल्लसित वृत्तीनें व आत्मविश्वासपूर्वक लोकमान्य म्हणाले : 'तुम्हांला ही शंका तरी कशी येते? अहो, India is going to be regenerated and her future would be as splendid as it was in ancient days.' 'आपण काय वाटेल तें लिहून व बोलून एकटे कैदेंत गेल्यानें हें घडून येणार आहे असें आपणांस वाटतें काय!' असा प्रश्न मी करतांच ते म्हणाले : 'माझ्यासारखा एकादाच तुरुंगांत जाऊन काय होणार हें खरें. लाख दोन लाख गेले पाहिजेत, तेव्हां कोठें जरा हालचाल होईल व मग सरकारची झोप उतरेल; पण याचा उपक्रम कोणी तरी करावयास पाहिजे ना? तेवढें काम आमचें आहे."

वरील प्रश्नोत्तरांवरून लोकमान्य टिळकांच्या वेळच्या परिस्थितीचें व त्यांच्या कार्याचें महत्त्व बरोबर लक्षांत येईल. राष्ट्रांतील सामान्य जनतेंत राष्ट्रभावना पुरेशी निर्माण झालेली नाहीं, अशा परिस्थितींत त्यांना काम करावें लागल्यामुळें, 'अंगीकृत कार्य मीच तडीस नेईन व माझ्या प्रयत्नांचें फल मला स्वतःला दिसेल, मीच स्वातंत्र्याची संस्थापना करण्यासाठीं जन्माला आलों आहे' अशा प्रकारची अवतारी पुरुषांची आत्मप्रत्ययी भाषा टिळकांच्या किंवा शहाजीच्या तोंडांतून येत नसे. पण ही नवयुगप्रवर्तक अवतारी पुरुषाची भाषा शिवाजी किंवा गांधी यांच्या तोंडून वारंवार निघत असे. या बाबतींतसुद्धां शहाजी व शिवाजी यांच्या मनोवृत्तींतील अंतर राजवाडे यांनीं मोठ्या मार्मिकपणानें वर्णन केलें आहे व तेंहि वर्णन थोड्याफार फरकानें टिळक व गांधी यांना लागू पडण्यासारखें आहे : "शहाजी आपली कुलदेवता अंबाबाई व कुलदेव शिखरशिंगणापूरचा महादेव यांचें स्मरण संकटसमयीं करीत असे. परंतु शिवाजीप्रमाणें अंबाबाई किंवा शंभुमहादेव त्याच्या अंगांत येऊन त्याच्या तोंडून भविष्यवाणी कधीं वदवीत नसे. बाप-लेकांत महदंतर जें होतें तें हेंच होतें. आपल्याला अंबाबाई व शंभुमहादेव प्रसन्न आहेत व त्यांच्या वरदहस्तानें स्वधर्म रक्षिण्यासाठीं स्वराज्यस्थापना आपणांस अवश्य कर्तव्य आहे, ही शिवाजीची भाषा शहाजीच्या तोंडून कधीं निघाली नाहीं. हें मंत्रसामर्थ्य शिवाजीसारख्या राष्ट्ररचना करणाऱ्या जादूगाराच्या ठायींच संभाव्य होतें...हे अतिमानुष लोक सामान्य देवधर्माच्या वरचे होते. अंबाबाईचशी काय, कोणतेंहि दैवत शिवाजीच्या तोंडून भविष्य बोलण्यांत अभिमान मानतें!"

'हिंदी स्वातंत्र्याचा प्रश्न आपण शोधून काढलेल्या निःशस्त्र क्रांतीच्या मार्गानेंच सुटूं शकेल आणि तो तसा सोडवून दाखविणें हेंच माझें जीवितकार्य आहे' अशा प्रकारची भाषा बोलतच म. गांधी दक्षिण-आफ्रिकेंतील सत्याग्रहाचा लढा यशस्वी करून १९१५ सालीं हिंदुस्थानच्या किनाऱ्यावर येऊन उतरले. तत्पूर्वी १९०९ सालींच त्यांनीं 'हिंद स्वराज्य' या नांवाचें पुस्तक लिहून आपली ही निष्ठा त्यांत प्रकट केली होती. ते हिंदुस्थानांत आल्यापासून लो. टिळक व ना. गोखले या दोघांनीं त्यांचें खरें माहात्म्य ओळखलें होतें. मात्र टिळकांच्या व गोखल्यांच्या अनुयायांना व शिष्यांना गांधीजींचें हें माहात्म्य केव्हांच ओळखतां आलें नाहीं. थोर नेते आणि त्यांचे शिष्य म्हणविणारे सामान्य बुद्धीचे अनुयायी यांच्यांतील दृष्टिकोनाचा हा फरक कांहीं नवा नाहीं. कोणत्याहि राष्ट्राच्या किंवा समाजाच्या क्रांतिकारक अवस्थेंत अशा प्रकारचे असामान्य युगप्रवर्तक नेते निर्माण होत असतात, व तसे ते होतात तेव्हांच त्या कालास अनुरूप अशी क्रान्ति घडत असते. शिवाजी, क्रॉम्वेल, गांधी अथवा लेनिन हे अशा कोटींतील असामान्य नेते होत. त्यांच्या तोंडून नवयुगप्रवर्तकाची आत्मप्रत्ययी भाषा निघत असते. अशा प्रकारची आत्मप्रत्ययी भाषा बोलणारे पुढारी जर खरोखर भौतिक दृष्टीनें यशस्वी झाले, तर त्यांची

ती भाषा ही खऱ्या आत्मप्रत्ययाची ठरत असते. त्यांच्या वेळच्या भौतिक, सामाजिक व राजकीय परिस्थितीशीं ते इतके अंतःकरणानें समरस झालेले असतात कीं, जणूं काय ती सभोंवारची परिस्थितीच त्यांच्या तोंडून ती भाषा वदवीत असते ! असे लोक जर ईश्वरनिष्ठ असतील, तर ते आपल्या तोंडून ईश्वरच ही वाणी बोलवीत आहे असें मानतात व तसें बोलतात. जर ते भौतिक शास्त्रीय निष्ठेचे असतील, तर ते 'माझ्या तोंडून भौतिक परिस्थितीच बोलत आहे' अशी आपल्या आत्मप्रत्ययी भाषेची मीमांसा करीत असतात. आपल्या कार्याशीं आणि आपल्या आसमंतात् परिस्थितीशीं ते इतके समरस झालेले असतात कीं, त्यांचें पृथक् स्वत्व विलीनच झालेलें असतें ! सामान्य मनुष्याच्या अंतःकरणांत विकृति उत्पन्न करणारे अहंकार आणि ममत्व हे दोष त्यांनीं बहुतेक नष्ट केलेले असतात. ते केवळ आपणांस प्रतीत होणाऱ्या सत्याचा अनुवाद करीत असतात. म्हणूनच त्यांची ही आत्मप्रत्ययाची भाषा अहंकाराची निदर्शक नसून सत्यनिष्ठेची द्योतक ठरत असते. पण अशाहि क्रांतिकारक अथवा नवयुग-प्रवर्तक युगपुरुषांना आकलन झालेलें अथवा प्रतीत होणारें सत्य हें निरपेक्ष वास्तविक सत्य असतेंच असेंहि खात्रीनें म्हणतां येत नाहीं. पण तें कांहींहि असलें तरी, त्यांना प्रतीत झालेलें सत्य हें त्या विशिष्ट वेळीं मूर्तस्वरूपास येण्याचा काळ प्राप्त झालेला असतो आणि म्हणूनच हे युगपुरुष बऱ्याच अंशानें त्या सत्याचा अवतार जगांत घडवून आणण्यास सहायभूत होत असतात. त्यांना प्रतीत होणारें सत्य त्या वेळीं सर्व समाजाच्या अंतःकरणांत मंद स्वरूपांत का होईना पण प्रतीत होत असतें. सामान्य जनतेच्या अंतःकरणांतील स्वार्थ, अहंकार इत्यादि हीन मनोवृत्तींमुळें तें सत्य दडपलें गेलेलें असतें. हें दडपण क्षणभर दूर करून त्या सत्याचा प्रभाव सर्व समाजावर पाडण्याचें महत् कार्य असे निःस्वार्थी व निरहंकारी थोर पुरुष करीत असतात व त्यांनीं तसें केल्यामुळेंच त्यांना नवयुगप्रवर्तकाची पदवी मिळत असते.

शिवाजी-युग आणि गांधी-युग

आतां सतराव्या शतकामध्यें शिवाजीमहाराजांनीं निर्माण केलेलें भारताच्या इतिहासांतील नवें युग आणि आधुनिक भारताला लोकशाही राष्ट्रीय स्वातंत्र्य प्राप्त करून देऊन गांधींनीं जगाच्या इतिहासांत प्रवर्तित केलेलें नवें युग, यांतील साम्य व भेद यांचा थोडा विचार येथें केला पाहिजे. सोळाव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास अकबरानें भारतांत एक नवें युग निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. कबीर आणि नानक यांनीं जें सर्व धर्मांचें अद्वैत उपदेशिलें त्या उपदेशाच्या आधारावर अकबरानें हिंदुस्थानांत सर्व धर्मांचें समत्व ओळखणारी व त्याचा आधार घेणारी राज्यसंस्था निर्माण केली. हिंदु व मुसलमान संस्कृतींच्या ऐक्यावर आधारलेलें व अकबरानें राजकीय क्षेत्रांत मूर्त स्वरूपास आणिलेलें हें नवें युग सुमारें शंभर वर्षें प्रभावी ठरलें. पण हिंदु व मुसलमान या दोन्हीहि संस्कृतींतील धर्मनिष्ठांनीं त्या युगांत जाण्याचें नाकारिलें. यानंतर शंभर वर्षांनीं औरंगजेबानें सर्व हिंदुस्थान पादाक्रान्त करून त्याला इस्लामी राष्ट्राची दीक्षा देण्याचा दुराग्रह धरिला. यांत त्याचा व त्याच्या साम्राज्याचा अंत झाला ! हा अंत करून सर्वधर्मसहिष्णु असें नवें युग निर्माण करण्याचा प्रयत्न शिवाजीमहाराजांनीं सतराव्या शतकाच्या मध्यावर केला. हा प्रयत्न करीत असतांना त्यांनीं, अकबरानें ज्या गोष्टी केल्या होत्या त्या आत्मसात् करून, आपलें नवें राज्य उभारण्याचें ठरविलें. आपल्या राज्यांत सरंजामशाही किंवा जहागीर-पद्धति निर्माण होऊं नये, हें अकबराचें राजकीय सूत्र आणि भारतीय संस्कृतीचें सर्वधर्मसहिष्णुतेचें परंपरागत तत्त्व या दोहोंच्या आधारावर त्यांनीं आपल्या स्वराज्याची इमारत उठविण्याचा संकल्प केला. त्यापैकीं सर्वधर्मसमत्वाचें धोरण जरी मराठ्यांनीं अखेरपर्यंत सोडिलें नाहीं, तरी सरंजामशाही किंवा जहागिरी निर्माण करूं नयेत, हें तत्त्व शिवाजीच्या निधनानंतर पांच-दहा वर्षांतच मराठ्यांनीं धुडकावून लाविलें. यासंबंधीं रियासतकार सरदेसाई यांचा पुढील उतारा फार मननीय आहे : "जहागीर कोणास तोडून द्यावयाची नाहीं असा





जो शिवाजीनें कडक नियम घालून दिला होता, तो सर्व लयास जाऊन मराठी राज्याचें नुकसान झालें. आपत्प्रसंगानें कांहीं अल्पकाळ मराठयांनीं एकजुटीनें वागून बादशहाला विरोध केला. पण तेवढयानें खरी राष्ट्रीय भावना लोकांच्या मनांत उत्पन्न झाली नाहीं. जो तो स्वार्थाकरितां धडपडत होता! महाराष्ट्रीयांचा हा स्वभावच बनला. लालुचीशिवाय ते हालत नाहींत. स्वदेश, स्वराज्य यांचें संरक्षण करणें आपलें कर्तव्य आहे, असें एकाच्याहि मनांत येत नव्हतें. मोबदला घेतल्या-शिवाय एकहि इसम हालत नव्हता. वरील प्रकारची भावना शिवाजीच्या वेळेस जी काय उत्पन्न झाली असेल ती लवकरच मावळली. राष्ट्रीय भावना त्या वेळीं जागृत होती असें म्हणणारांना, आमची जहागिरीची पद्धत हेंच खासें उत्तर आहे! लोक कर्तव्य करते तर लालुचीची जरूर काय होती? आणि शिवाजीची एवढी विशिष्ट पद्धत मोडावी कां लागती? प्रत्यक्ष ताराबाईचेंच उदाहरण पुढें वरील विधानाच्या सत्यतेस उपयोगी पडेल." अखेरीस शिवाजीनें स्थापन केलेलें मराठ्यांचें राज्य सरंजामशाहीच्या पूर्ण आहारीं गेलें. आणि त्यानें स्थापन केलेल्या हिंदवी स्वराज्याचा शंभर वर्षें विस्तार होत जाऊन जरी मराठी साम्राज्यानें सर्व भारताचा ग्रास केल्याचा आभास अठराव्या शत-काच्या अखेरीस दहावीस वर्षें झाली, तरी त्यापुढील दहा-वीस वर्षांतच शिवाजीनें निर्माण केलेल्या युगाचा अंत करून इंग्रजांनीं भारतांत एक नवें युग निर्माण केलें. मराठी साम्राज्याचा अंत सरंजाम-शाहीनें झाला. एवढेंच नाहीं तर, शिवाजीपासून नाना-महादजींपर्यंत जे महाराष्ट्राचे नेते झाले त्यां-पैकीं कोणासहि तत्कालीन जगांत ब्रिटिश व फ्रेंच राष्ट्रांत ज्या क्रांतिकारक घडामोडी होऊन मानव-संस्कृतींत एक नवें युग निर्माण होत होतें त्याची यत्किंचितहि कल्पना नव्हती. ही उणीव शिवाजी-महाराजांनीं प्रवर्तित केलेल्या भारतीय नवयुगांत आरंभापासून अखेरपर्यंत होती म्हणूनच तें नव-युग जगाच्या इतिहासांत अपेशी ठरलें. हा मराठी साम्राज्याच्या इतिहासाचा खरा बोध आहे. शिवाजी-च्या काळीं क्रॉम्वेलच्या नेतृत्वाखालीं इंग्रज लोक लोकशाहीचें नवें युग निर्माण करीत होते. त्याची दखल त्याला किंवा त्याच्या समकालीन हिंदु, मुसलमान राज्यकर्त्यांना व मुत्सद्यांना नव्हती. हेंच अज्ञानाचें आवरण हिंदु व मुसलमान संस्कृतीच्या भोंवतीं नाना, महादजी व टिपू सुलतान यांच्या काळापर्यंत कायम होतें. अर्थात् या दें-दीडशें वर्षांत ब्रिटिश व फ्रेंच राष्ट्रांनीं सर्व जगभर आक्रमण केलें होतें. क्रॉम्वेल काय करतो याचें ज्ञान जसें शिवाजीला किंवा रामदासांना नव्हतें, त्याचप्रमाणें नेपोलियन काय करीत आहे याचें ज्ञान व फ्रेंच राज्यक्रांति ही काय चीज आहे याची कल्पना नाना व महादजी किंवा टिपू सुलतान यांपैकीं कोणासच नव्हती. त्यामुळें या सर्वांच्या माना इंग्रजांनीं मुरगळावयाच्या कीं फ्रेंचांनीं मुरगळा-वयाच्या एवढाच प्रश्न अठराव्या शतकाच्या अखेरीस जगाच्या दृष्टीनें उरलेला होता! त्या प्रश्नाचें उत्तर १८१५ सालीं नेपोलियनचा पाडाव करून इंग्रजांनीं दिलें. आणि १८१८ सालीं दुसऱ्या बाजीरावास ब्रह्मावर्तास हांकून देऊन पुण्याच्या शनिवारवाड्यावर आणि दिल्लीच्या लाल किल्ल्यावर युनिअन जॅक फडकावून इंग्रज भारतांत सार्वभौम बनले.

महात्मा गांधींचें इतिहासज्ञान

ब्रिटिशांच्या सार्वभौम सत्तेचें चिन्ह जें युनिअन-जॅक तें खालीं उतरवून त्या ठिकाणीं आधुनिक भारताचा अशोकचक्रांकित तिरंगी झेंडा उभारण्याचें श्रेय महात्मा गांधी व त्यांच्या नेतृत्वाखालीं पण आपल्या अधिकारानुसार स्वतंत्र बुद्धीनें ब्रिटिशांशीं स्वातंत्र्याचा संग्राम चालविणारी राष्ट्रसभा यांनीं मिळविलें. हें श्रेय प्राप्त करून घेणाऱ्या राष्ट्रसभेला व तिचें नेतृत्व करणाऱ्या गांधींनां आजच्या जगांतील घडामोडींचें यथार्थ ज्ञान झालेलें होतें. इतकेंच नव्हे तर, गेल्या तीनशें वर्षांत ज्या नवयुगप्रवर्तक अशा तीन क्रांत्या ब्रिटन, फ्रान्स आणि रशिया या राष्ट्रांत घडून आल्या त्यांच्या इतिहासापासून जो बोध घेणें अवश्य होतें तो बोध घेऊनच महात्मा गांधी व राष्ट्रसभा यांनीं आधुनिक भारताची निर्मिति केली आहे. महात्मा गांधी एके ठिकाणीं म्हणतात : " मीं (दक्षिण आफ्रिकेंत), तुरुंगामध्यें असतांना, कार्ली-





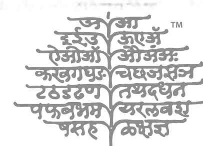
याबद्दल हेंहि लिहून ठेविलें आहे.[२] त्यांनीं याउपर आधुनिक भारतीयांनीं आपली लोकशाही भांडवलदारांच्या हातीं दिली अथवा त्यांनीं ती फाडून खाल्ली, तर या भावी दुर्दैवी घटनेचा दोष गांधींच्याकडे जाऊं शकत नाहीं. पण इतकी निराशा वाटण्याचेंहि कांहीं कारण नाहीं. कारण महात्मा गांधींच्या जीवनापासून व असामान्य नेतृत्वापासून योग्य तो धडा घेऊन त्यांचा एकवर्गसमाज स्थापन करण्याचा मनोदय पूर्ण करण्याची प्रतिज्ञा केलेले आणि लोकशाही समाजवादाचें ध्येय अनत्याचारी मार्गांनीं गांठूं पाहणारे समाजवादी आपल्या देशांत निर्माण झाले असून त्यांनीं त्या कार्यास क्रांतिकारकांच्या तर्फेनें प्रारंभहि केला आहे. यामुळें शिवाजीच्या पश्चात् जहागिरदारांचा उदय होऊन त्याच्या हिंदवी स्वराज्याची जी अवस्था झाली, तशी अवस्था आजच्या भारतीय लोकशाहीची होणार नाहीं, अशी दृढ आशा वाटते. याच आशेवर भारताकडे आधुनिक जगाचें नेतृत्व करण्याचा मान येईल हीहि आशा अवलंबून आहे.

श्रीकृष्ण, महावीर आणि गौतमबुद्ध

भारतीय इतिहासांतील अथवा मानवसंस्कृतीच्या इतिहासांतील गांधींचें स्थान मुकर करतांना त्यांनीं शिवाजीमहाराजांप्रमाणें आपल्या राष्ट्राला राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त करून दिलें एवढेंच म्हणून त्यांचें महत्त्व अजमावतां येणार नाहीं. हें स्वातंत्र्यप्राप्तीचें राजकारण करीत असतांना व पारतंत्र्याविरुद्ध लढा चालवीत असतांना त्यांनीं आपल्या भारतीय संस्कृतींत एक क्रांतिकारक परिवर्तन घडवून आणिलें आहे आणि आधुनिक मानवाच्या बुद्धीला पटण्यासारखें परंतु प्राचीन आध्यात्मिक दृष्टिकोनाशीं सुसंगत अशी एक अभिनव जीवननिष्ठा सत्याग्रहाच्या रूपानें आजच्या मानवाला दिलेली आहे. याचें महत्त्व आपणांस त्यांनीं संपादन करून दिलेल्या राजकीय स्वातंत्र्याहून किती तरी पटींनीं अधिक आहे! धर्म आणि अध्यात्म यांचें क्रांतिकारक स्वरूप त्यांनीं आजच्या जगाला प्रत्यक्ष आचरण करून दाखविलें. यामुळें, त्यांच्या जीवनाकडे पाहून महावीर, गौतमबुद्ध किंवा येशू खिस्त यांच्यासारख्या तत्कालीन समाजरचनेंत व धर्मकल्पनांत आपल्या आत्मबलानें क्रांतिकारक फरक घडवून आणणाऱ्या नवधर्मसंस्थापक विभूतींचें स्मरण आपणांला होतें. पण महावीर, गौतम बुद्ध किंवा खिस्त यांनीं धार्मिक व सामाजिक क्रांति केली, तरी त्यांनीं राजकीय क्षेत्रांत पदार्पण करून राजकीय कर्मयोग आचरून दाखविला नाहीं. गांधींना भारतीय संस्कृतींत एक नवें चैतन्य व क्रांतिकारक परिवर्तन घडवून तर

---

२. भांडवलदार समाजघटनेमुळें लोकशाही राज्य सर्वोदयकारक न बनतां त्यांच्यांतहि जहागिरदारांच्या रक्तपाती लुटारू पद्धतीपेक्षां अधिक भीषण स्वरूपांत जनतेचें रक्तशोषण होत असतें याची यथार्थ कल्पना म. गांधींना होती, हें त्यांच्या पुढील उद्गारांवरून स्पष्टपणें दिसून येतें : " Democracy, which at one time, it was hoped, would serve as a panacea for all social evils, has proved to be far worse than the senseless feudal regime of the Middle Ages. It has simply replaced the erratic plundering raids of the 'crag-barons' of the medieval times, with a silent universal process of organized robbery of the modern capitalist state, all the more dangerous because it lulls the people into a false sense of security while vampire-like it sucks their life-blood, all the more deadly because where the "crag-baron" of the past times could only enslave the body, the modern 'bag-baron' with far bitter poison of his purse infects and destroys the soul as well."



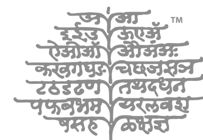


आणावयाचें होतेंच. पण ही भारतीय संस्कृतींतील सर्वांगीण क्रांति पुरी करण्यासाठीं अवश्य अशी जी परकीय सत्तेविरुद्ध राजकीय क्रांति, ती करणें भाग होतें. अर्थात् आधुनिक भारताला व त्याच्या मार्फत आधुनिक जगाला सत्याग्रही जीवननिष्ठेचा संदेश देण्यासाठींच त्यांनीं भारताच्या राजकीय पारतंत्र्या-विरुद्ध सत्याग्रह शस्त्राचा पहिला प्रयोग केला. या प्रयोगांतच त्यांचें भौतिक जीवन जवळजवळ खलास झालें आणि त्या सत्याग्रही सामर्थ्याच्या व जीवन-निष्ठेच्या आधारें सामाजिक, आर्थिक इत्यादि क्षेत्रांतील क्रांति पुरी करण्याचें कार्य त्यांना आपल्या-पुढीलांवर सोंपवावें लागलें. तथापि, गांधीजींनीं राजकीय कर्मयोगाचा, भगवद्गीतेंतसुद्धां न आढळ-णारा पण आध्यात्मिक अधिष्ठानावर अन्यायाविरुद्ध लढा चालविण्याचा एक नवा प्रकार भारताला दाखवून दिला आहे. आजच्या मानवसमाजांत अन्यायाविरुद्ध ज्या ज्या प्रकारची क्रांति घडवून आणण्याची आवश्यकता भासत आहे, त्या सर्व प्रकारची क्रांति घडवून आणून मानवसमाजांतील युद्धांचा आणि रक्तपाती क्रांत्यांचा अंत करण्याचा एक शांततामय मार्ग त्यांनीं दाखवून दिलेला आहे. श्रीकृष्णाप्रमाणें ते ' मामनुस्मर युध्य च ' आणि ' योगस्थः कुरु कर्माणि ' असाच संदेश आपल्या अनुयायांस देत आहेत : ' माझें स्मरण करा आणि जेथें जेथें अन्याय दिसेल तेथें तेथें धांवत जाऊन त्याविरुद्ध लढत रहा '; ' आपले सर्व व्यवहार, आपलीं सर्व सामाजिक कर्तव्यें आमरण करीत रहा, पण तीं करीत असतांना आपल्या अंतःकरणांतील सत्यरूप, न्यायरूप, प्रेमरूप परमेश्वराशीं पूर्णपणें तादात्म्य पावून हे व्यवहार करा. ' जो संदेश तीन-साडेतीन हजार वर्षांपूर्वी श्रीकृष्णांनीं भगवद्गीतेच्या रूपानें दिला, त्यांत महात्मा गांधींनीं श्रीकृष्णानंतर होऊन गेलेल्या गौतम बुद्ध आणि महावीर यांच्या जीवनांतील अहिंसेच्या संदेशाची भर घालून सत्याग्रही क्रांतीचा संदेश आधुनिक भारताला व मानवाला दिलेला आहे. श्रीकृष्णाच्या भगवद्गीतेच्या आधारावर प्राचीन व मध्ययुगीन राजकारणांतील राजधर्माची उभारणी करण्याचे प्रयोग झाले. पण आजचा काळ हा केवळ राजधर्माच्या आधारें राजकारण करण्याचा नाहीं.

आजच्या राजकारणाची व्याप्ति अधिक वाढलेली असून प्रजाधर्मांतील राजकारण क्रांतिकारक स्वरूपांत कसें आचरावें तें सामान्य जनतेला सांगण्याचा काळ आज प्राप्त झाला आहे. आजपर्यंतच्या भारतीय संस्कृतींतील प्रजाधर्मांत ही क्रांतिकारक वृत्ति नव्हती. म्हणून भारतीय समाजांत सामाजिक व राजकीय गुलामगिरी इतक्या मोठ्या प्रमाणावर फैलावली कीं, भारतांतील सर्व जातींचे व सर्व धर्मांचे लोक परक्यांचे गुलाम झाले. भारतीयांच्या प्रजाधर्माच्या कल्पनेंत राजकीय व सामाजिक क्रांति करण्याची प्रेरणा व सामर्थ्य म. गांधींनींच निर्माण करून या क्रांतिकारक प्रजाधर्माला अनत्याचाराचें व अहिंसेचें आवरण घातलें. यामुळें बुद्ध-महावीर यांनीं जे सामाजिक व धार्मिक क्रांतीचे प्रयत्न केले ते सफल करून भारतांतील सर्व प्रकारची अंधश्रद्धा, सामाजिक विषमता आणि आर्थिक वर्गभेद नष्ट करण्याचें व वर्गहीन समाज स्थापन करण्याचें कार्य सत्याग्रहाच्या साधनानें आपणांस करतां येईल. महावीर आणि गौतमबुद्ध यांच्या अहिंसेंतील व सत्यनिष्ठेंतील हें तेज राजकीय क्रांतीच्या कार्यांतहि प्रभावी करून दाखवून महात्मा गांधींनीं भारतीय संस्कृतींत एक नवें युग निर्माण केलें आहे. भारतानें बुद्धाच्या व महावीराच्या अहिंसेची हेटाळणी करून बौद्ध धर्माला आपल्या राष्ट्रांतून निर्वासित केलें होतें. आज महात्मा गांधींनीं भारताच्या राष्ट्रीय झेंड्यावर अशोकचक्राचें चिन्ह रेखून, केवळ बुद्ध-महावीरच नव्हेत तर, येशू ख्रिस्त आणि महंमद पैगंबर यांनाहि सत्यनिष्ठेचा व अहिंसेचाच संदेश द्यावयाचा आहे, असें प्रतिपादून भरतभूमीला सर्व धर्मपुरुषांची वारस बनविलें आहे. हिंदुस्थान हा केवळ हिंदूंचा आहे, ही संकुचित भावना सोडून देऊन त्यांनीं भारतीयांना सर्व धर्मांकडे समत्वानें व अभेदभावनेनें पाहण्यास शिकविलें आहे. अशा अनेक दृष्टींनीं विचार केल्यास भारताच्या इतिहासांत गांधीयुगाची महती केवढी मोठी आहे, याची कांहींशी कल्पना आपणांस येऊं शकेल.

आजच्या जगापुढील समस्या

आजच्या मानवी जगापुढें दोन मुख्य समस्या उभ्या असल्याचें दिसून येतें. आजची मानवजात





आधुनिक युगपुरुष महात्मा गांधी

अनेक राष्ट्रभेदांनीं छिन्नभिन्न झालेली असून राष्ट्रा-राष्ट्रांमधील भीषण महायुद्धें मानवाच्या शास्त्रीय बुद्धीनें शोधून काढिलेल्या संहारसाधनांमुळें इतकीं भीषण व हिंसक बनलेलीं आहेत कीं, हीं महायुद्धें बंद केलीं नाहींत तर, मानवजात नामशेष झाल्यावांचून राहणार नाहीं. त्याचप्रमाणें मानवी शास्त्रीय बुद्धीनें शोधून काढिलेलीं धनोत्पादनाचीं व दळणवळणाचीं साधनें इतकीं प्रभावी झालेलीं आहेत कीं, तीं एक तर प्रत्येक राष्ट्रांत व समाजांत एकवर्गसमाज स्थापन करून सर्व प्रकारची विषमता नष्ट तरी करतील किंवा आर्थिक व सामाजिक विषमतेंतून वाढणाऱ्या वर्गद्वेषांच्या ज्वाला जगभर पसरूं देऊन त्यांतून पेटणाऱ्या वणव्यांत सर्व मानव्याची राखरांगोळी तरी करून टाकतील ! अशा परिस्थितींत जगाला अध्यात्माचा किंवा धर्माचा संदेश देणारा अवतारी युगपुरुष शस्त्रयुद्धाचा अथवा सशस्त्र क्रांतीचा संदेश देऊंच शकत नाहीं. तो केवळ अहिंसक युद्धाचा व अनत्याचारी क्रांतीचाच संदेश आजच्या मानवाला देऊं शकतो. आणि हाच संदेश गांधींनीं दिला, म्हणून ते केवळ भारतांतीलच नव्हे तर जगांतील युगपुरुष गणले जात आहेत. त्यांच्या जयन्तीच्या निमित्तानें त्यांनीं दिलेल्या सत्याग्रही संदेशाचें थोडें तरी चिंतन करून त्यांना अभिप्रेत असलेल्या शांततामय क्रांतीचें व सत्ययुगाच्या संस्थापनेचें कार्य आपल्या हातून थोडें तरी घडावें, असा निर्धार करणें हाच असे शुभदिन साजरे करण्यांत आपला हेतु असला पाहिजे.

गांधीवाद आणि समाजवाद

गांधीजींनीं मूल्यांवर, साध्य-साधनविचारावर जो भर दिला, नैतिक विचाराला जें प्राधान्य दिलें, तें समाजवादी म्हणविणारांनीं लक्षांत घेण्यासारखें आहे. भारतांत समाजवादी पक्षाची प्रगति व्हावी अशी ज्यांना तळमळ असेल, ते गांधीवादाची उपेक्षा कधींहि करणार नाहींत. व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनाच्या मुळाशीं जीं जीवनमूल्यें असावीं. व ज्या मूल्यांवर नवसमाजमंदिराची स्थापना व्हावी असें समाजवादी मानतात, तींच मूल्यें गांधीवादाच्या मुळाशीं आहेत.——गांधीवादामध्यें असणारा ईश्वरवाद, धार्मिक श्रद्धा समाजवादी मान्य करूं शकत नाहींत. समाजवाद हा सर्वस्वीं 'सेक्युलर'वाद मान्य करतो. पण हा तात्त्विक भेद असूनहि दैनंदिन व्यवहारामध्यें किंवा आचारामध्यें त्यामुळें विशेषसा फरक होत नाहीं. सामाजिक व आर्थिक समता, शोषणाचा अभाव, आत्मविकासाची समान व संपूर्ण संधि, व्यक्तिमत्त्वाची चाड, सहकार, सर्व घटकांच्या कल्याणाची सामुदायिक जबाबदारी, व्यक्तीची सामाजिक जबाबदारी वगैरे मूल्यें समाजवादाप्रमाणें गांधीवादहि मान्य करतो.—भारतीय स्वातंत्र्ययुद्धामध्यें अभिनव प्रयोग करून म. गांधींनीं समाजक्रान्तितंत्रांत जी भर घातली आहे, तिला तर आतां ऐतिहासिक महत्त्व प्राप्त झालें आहे. गांधीपूर्व काळांत सशस्त्र क्रान्ति किंवा सनदशीर अर्ज-विनंत्या यांपेक्षां मुक्तीचा तिसरा मार्ग नव्हता. अन्यायनिवारणाचा तिसरा एक पर्याय गांधीजींनीं दृढ केला आहे. निर्बल व शोषित जनतेला, अन्यायाविरुद्ध झगडण्याचें एक नवीन व अमोघ साधन गांधीजींनीं उपलब्ध करून दिलें आहे. असहकार, निःशस्त्र प्रतिकार व सत्याग्रह या साधनांचा उपयोग करणारांची निर्भयता वाढते व त्यांचा जय नैतिक दृष्ट्या सर्वांना हितावह होतो.——विकेंद्रीकरणाच्या आवश्यकतेवर म. गांधींनीं जो भर दिला तोहि विचार करण्यासारखा आहे. आर्थिक व राजकीय सत्तेच्या केंद्रीकरणाचे किती भयंकर परिणाम होतात हें ज्यांनीं पाहिलें आहे, ते समाजवादी विकेंद्रीकरण्याच्या तत्त्वाची आवश्यकता उत्तम रीतीनें ओळखूं लागले आहेत. विकेंद्रीकरण म्हणजे यंत्र-संन्यास नव्हे.——यंत्राचा उपयोग उत्पादन व मानवी स्वातंत्र्य यांच्या वाढीसाठीं आहे. शास्त्रीय समाजवाद मान्य करणारे क्रांतिकारक या सर्व घटनांकडे लक्ष देतील व त्यापासून योग्य तो बोध घेतील अशी मला खात्री आहे.

—श्री. जयप्रकाश नारायण, 'साधने'वरून.





'शोकान्तिके'-(Tragedy) संबंधींच्या एका सनातन कूटप्रश्नावर उद्बोधक परिसंवाद

करुण नाट्यानें आनंद कां व्हावा?

१. समाजाला पूर्णत्वाकडे नेणारें 'उदात्त वेड'

श्री. दि. के. वेडेकर

अनेक राजपुत्रांनीं घातलेली मागणी झिडकारून सावित्रीनें सत्यवानाला कां वरिलें? तर, नारदमुनींनीं सत्यवानाच्या अल्पायुष्याची माहिती दिली म्हणून! सावित्रीनें प्रत्यक्ष कलिकाळाला जिंकलें खरें. पण, ज्या चातुर्याच्या बळावर तिनें मृत्यूला माघार घ्यायला लावली तें तिचें चातुर्य सत्यवानाचीच निवड करतांना कोठें लोपलें होतें? अल्पायुषी राज्यहीन राजपुत्राला माळ घालणारी सावित्री चतुर म्हणावयाची कीं भोळसट म्हणावयाची? सावित्रीचाच आदर्श ठेवून नगाधिराज हिमालयाच्या कन्येनें स्मशानवासी कलंदर शंभुनाथाला वरिलें, रुक्मिणीनें कृष्णाला वरिलें. अशीच ही परंपरा चाललेली आपल्याला दिसेल. उघड्या डोळ्यांनीं संकटांचा पर्वत अंगावर ओढवून घेणाऱ्या भोळसट कन्यका प्राचीन व अर्वाचीन साहित्यांत नांदतांना आपल्याला आढळतात.

आणि हा नुसता भोळसट कन्यांच्या स्वयंवरांचा प्रश्न आहे असेंहि नाहीं. स्वयंवरांत, द्यूतांत, युद्धांत आणि खरें पाहतां सर्वच निर्णायक ठरणाऱ्या व्यवहारांत सावित्रीचाच भोळसटपणा युधिष्ठिर, भीष्म, कर्ण, बळिराजा, हरिश्चंद्र इत्यादि महापुरुषांनींहि आचरणांत आणलेला दिसतो. नारदांनीं सत्यवानाची माहिती दिल्यानें सावित्रीचा संकल्प दृढच झाला. शकुनीचे फांसे कपटाचे आहेत हें कळल्यावरच धर्मराजानें द्रौपदीलाहि पणाला लावली. क्षुद्र रजकाच्या निंदेचा आधार घेऊन सीतेला भूमातेच्या पोटीं आश्रय घेण्याला रामानें भाग पाडलें. अशी ही दीर्घ करुण परंपरा आहे. जितकी दीर्घ तितकीच ती आपल्या सामान्य व्यवहारी जनांच्या मनाला 'अद्भुत' वाटणारी आहे! असामान्यांची ही रीत अद्भुत, तशी विपरीतहि आहे का? कशासाठीं हीं माणसें अशीं वागलीं? मूर्खांनाहि जो पोच व जी सावधगिरी बाळगतां येते ती या असामान्यांना कां बाळगतां आली नाहीं? कीं या विलक्षण भोळसटपणांतच त्यांचें असामान्यत्व आहे?

शोकान्तिकेचा कूटप्रश्न

सोफोक्लिस, भवभूति, शेक्सपिअर, गडकरी अशा जुन्या-नव्या कलावंतांनीं शोकान्त नाटकें लिहिलीं आणि साहित्यांतील एक कूटप्रश्न निर्माण करून ठेवला. तो प्रश्न असा कीं, करुणाचें एवढें आकर्षण मानवी मनाला कां वाटावें? पण हा नुसता साहित्याचाहि प्रश्न नाहीं. खरा व मूळ प्रश्न असा आहे कीं, मानवी जीवनांत करुणाचें स्थान काय? प्रयोजन काय? आणि उगम कोठें आहे?

आपल्याकडे, म्हणजे मराठी साहित्यचर्चेंत प्रा. क्षीरसागर यांनीं ह्या प्रश्नाला अलीकडे जोरानें चालना दिली व 'एकच प्याला' या शोकान्तिकेची विस्तृत चर्चा करून 'रोमॅन्टिसिझम्'-ची भूमिका मांडली. साहित्यामध्यें करुणाला महत्त्व आहे ह्या प्रतिपादनापुरतें त्यांचें मत सर्वांनाच मान्य होण्यासारखें आहे. परंतु, हें महत्त्व नेमकें कशामुळें आहे, या प्रश्नाचें समाधानकारक उत्तर त्यांच्या लेखांतून मला तरी मिळालें नाहीं. प्रस्तुत लेखांत तें उत्तर देण्याचा मी प्रयत्न करणार आहे.

सावित्री, धर्मराज, कर्ण, बळी इत्यादि व्यक्तींच्या उदात्त परंतु भोळसट आचरणांत करुणाचें मर्म व शोकाचा उगम आहे ही गोष्ट मीं प्रारंभींच मांडली आहे. शेक्स्पिअरचा लिअर व गडकऱ्यांचा सुधाकर हे धर्मराजाच्याच गोत्रांतले आहेत. याचा





अर्थ असा कीं, शोकनाट्याची परंपरा मागें जात जात प्राचीन भारतीय व ग्रीक नाट्यांच्याहि फार मागें पर्यंत जाते व थेट देवासुरकथांच्या इतिहासपूर्व कालापर्यंत पोहोंचते. देवासुरकथा (Mythology) हीच साऱ्या संस्कृति-कालीन महाभारतादि वाङ्मयाची गंगोत्री आहे व साहजिकच शोकनाट्याचा व करुणाचा उगमहि त्या मूलकथेंतच सांपडणें साहजिक आहे, असें मला वाटतें. साहित्याचा उगम देवासुर-कथेंत असेल. पण त्यावरून करुणाचा उगम कसा शोधतां येईल ? देवासुर-कथेच्या घडणींतच करुणाला असें कांहीं मूलभूत व महत्त्वाचें स्थान आहे का ?

वरील प्रश्नांचीं उत्तरें मिळालीं तर, माझी भूमिका स्पष्ट होईल. म्हणून प्रथम मी या प्रश्नांकडेच वळतों.

देवांचें जन्ममरण

अलीकडची देवाविषयींची जी कल्पना मराठी समाजांत रूढ आहे ती कांहीं वेळीं तर, सरळच खिस्ती धर्मांतील परमेश्वराबद्दलच्या कल्पनेवरून बनलेली आढळते. ' पृथ्वी, चंद्र, सूर्य, तारे । सर्व त्याचींच लेकुरें ' हा मिस् मेरी भोर या बाईचा अभंग कांहीं जणांच्या मनांत रुजलेला असतो ! पुष्कळांच्या मनांत अर्थात् इतकी ' बाटलेली ' कल्पना नसते व तेहतीस कोटी देवांबद्दल मनांत पूज्यभाव असतो. पण तरी मुळांतील या देवविषयक कल्पनेपासून आपली जी फारकत झाली आहे ती शेंकडों वर्षांपूर्वींच झालेली आहे.

अगदीं प्रारंभींच्या काळीं, देवांना जन्ममरण असतें असेंच मनुष्यसमाज मानीत होता. आजहि प्रतिवर्षी आपण रामजन्म साजरा करतों व गणपतीची बोळवण करतों. त्यांत नुसत्या जन्मदिवसाच्या किंवा मृत्युदिनाच्या स्मरणाचा भाव नसतो. त्या त्या दिवशीं देवाचा जन्म व बोळवण खरोखरीच होते असा खरा भाव असतो. अजूनहि आंग्लशिक्षित व्यक्ती सोडल्या, तर इतर भाविकांची हीच भावना असते.

लोकांचें जीवन अबाधित व निरामय चालूं राहावें म्हणून देव वारंवार अवतार घेतात व अवतारसमाप्ति करतात, ही मूळ श्रद्धा प्राचीन कालीं रूढ होती. अलौकिक जन्म, अद्भुत अवतार-कार्य व अलौकिक मृत्यु या त्रयीचा लाभ झालेले अवतारी पुरुष व स्त्रिया म्हणजेच देव-देवता, असा प्राचीनांचा समज होता. युगचक्रांची कल्पना व युगावतारांची कल्पना प्राचीन समाजाच्या एकंदर विचारांना व भावनांना व्यापून टाकीत होती, ही गोष्ट आपण येथें लक्षांत ठेवली पाहिजे. अवतारी पुरुष म्हणजेच देव ही कल्पना प्राचीन लोक मानीत हें तर झालेंच, पण ती आपल्याला--भारतीयांना आजहि परिचित आहे. तिचा प्राचीन अर्थ मात्र आपण विसरलों आहोंत. तो अर्थ जर आज पुन्हा ' स्मरणां 'त किंवा खरें म्हणजे संशोधनानें आकलनांत आणला, तर कथा-वाङ्मयांतील करुणाचें किंवा विलापिकेचें मर्म आपल्या लक्षांत येईल.

रामायण-महाभारतादि प्राचीन महाकाव्यांतून एक मोठी विलक्षण गोष्ट आपल्याला आढळते. ती अशी कीं, या काव्यांतील नायक व नायिका यांचीं जन्ममरणें अलौकिक आहेत. सीता व द्रौपदी यांची जन्मकथा तर सरळच यज्ञाशीं संबद्ध आहे. राम-लक्ष्मणादि यज्ञसंभवच आहेत. तसेंच पांडव आणि कर्ण यांचा संभव अलौकिक आहे. तसेंच या सर्वांना अलौकिक मरण प्राप्त झालेलें आहे. हा केवळ योगायोग नव्हे आणि नुसती कविकल्पनाहि नव्हे. माझ्या दृष्टीनें या अलौकिकत्वाचें कारण उघड असें आहे कीं, या नायक-नायिका लौकिक नसून मुळांतच यज्ञक्रियेंतील पुरुष व स्त्रिया आहेत. अर्थात् त्यांचा ' जन्म ' व ' मृत्यु ' अलौकिक असून यज्ञविधीशीं संबद्ध आहेत. हा यज्ञविधिदेखील मुळांतील जो पुरुषमेध तोच होय. ज्या यज्ञांतून देवांना जन्म मिळाला असें वर्णन प्राचीनांनीं केलें आहे, तो हा मूळचा यज्ञ. ' लोकांना सुख व्हावें व समृद्धि लाभावी म्हणून मी माझा हा देह स्वेच्छेनें अर्पण करतों ' असें म्हणून यमानें स्वतःचा यज्ञांत बलि दिला व अमरत्व प्राप्त करून घेतलें, असें एक वेदसूक्त आहे. तो यम हा यज्ञपुरुष होता व म्हणूनच तो देव झाला व त्याची सहचरी यमी (यमाई) झाली.

यम-यमीसारखीं जीं युग्में यज्ञवेदीवर प्राणार्पण करीत, तींच यज्ञविधीला आनुषंगिक अशा नाट्यांतील व कथांतील नायक-नायिका बनलीं व त्यांच्या

आत्मसमर्पणानंतरच्या विलापिका हीच आद्य शोकनाट्यें बनलीं. त्यांचें प्राणार्पण जसें अलौकिक तसाच त्यांचा जन्म व त्यांचा मृत्यूहि दिव्य मानला गेला. कथांतून तसा तो वर्णिला गेला, यांत नवल काय?[1]

समाजजीवनासाठीं इच्छामरण

'यज्ञामध्यें आत्माहुति देण्यामुळें आपण समाजधारणेला आवश्यक असें एक महत् कार्य व पुण्य करीत आहोंत' अशी भावना बलिदान करणाऱ्या स्त्री-पुरुषांच्या मनांत उत्पन्न होत असे. हें बलिदान म्हणजे इच्छामरणच असे व या इच्छामरणी युग्मांबद्दल समाजाच्या मनांत नितांत आदर साहजिकच निर्माण होई. अर्थात् असा प्रश्न निघेल कीं, यज्ञवेदीवर बलि म्हणून देह अर्पण करण्यांत आपण एक सामाजिक कर्तव्य केलें, अशी भावना त्या कालीं कां निर्माण झाली? आणि समाजानें तरी अशा वीरपुरुषांचा व वीरांगनांचा यज्ञांत बलि देऊन काय साधलें? हे प्रश्न आजच्या माणसाच्या मनांत येतीलच. त्यांचें उत्तर देण्यासाठीं पुरुषमेधाच्या कारणमीमांसेकडे वळलें पाहिजे.[2]

ती कारणमीमांसा थोडक्यांत अशी: समाजाच्या घटकांचें, म्हणजे व्यक्तींचें व कुलसंघांचें 'संभरण' किंवा एकत्रीकरण व दृढीकरण करण्यासाठीं युग्मांचा मेध करण्याचा विधि केव्हां तरी अतिप्राचीन कालीं निर्माण केला गेला व हजारों वर्षांनंतर मानवी युग्मांच्या जागीं अश्वादि पशूंचा मेध करण्यांत येऊं लागला. तो पशूहि बलिस्थानापर्यंत स्वच्छेनेंच गेला पाहिजे, त्याच्या गळ्यांतील दोरी ओढली जाऊन ताठ झाल्यास तो अमेध्य ठरतो, असें पशुमेधांतहि मानलें गेलें. यावरून आणि अश्व-महिषी-विधीवरूनहि, मूळ युग्म-मेधाचाच निर्देश होतो.

युग्म-मेधाची कल्पना प्राचीन समूहकालीन समाजांत (Primitive Communistic Society) कां व कशी निघाली असावी याबद्दलची माझी उपपत्ति बरोबर ठरो वा न ठरो, परंतु एक गोष्ट मान्य व्हावयास हरकत नाहीं कीं, अशा युग्म-मेधाची प्रथा प्रत्यक्षांत होती व त्या इच्छामरणी युग्मांबद्दल समाजाच्या भावना आदरानें व कृतज्ञतेनें उचंबळून येत. त्या युग्मांबद्दलच्या विलापांत करुणाचें व नंतरच्या संस्कृति-कालीन शोकनाट्याचें मूळ सांपडत नाहीं काय? माझ्या मतें, तो विलाप हीच करुणाची जननी आहे.

प्राचीन यज्ञ हा विधीच समाजाच्या संभरणासाठीं होता आणि यज्ञामुळें आपण सारेजणच कृतार्थ होतों, अशी एका नवप्राप्त जीवनाची भावना यज्ञाला जमलेल्या समाजांत उत्पन्न होत असे. आज मितीलाहि जगन्नाथाच्या रथयात्रेच्या प्रसंगीं जगन्नाथानें नव्या वर्षासाठीं नवें दर्शन दिलें कीं लाखोंनीं जमलेला समुदाय हर्षातिरेकानें वेडा बनतो. (किंबहुना प्राचीन यज्ञविधीशीं पुरीसारख्या ठिकाणच्या रथयात्रेचा व 'कलेवर' विधीचा अन्वय लावतां येईल असें मला वाटतें.)

यज्ञामुळें समुदायाला जसें नवजीवन व पूर्तता लाभत असे, तशीच ती आत्माहुति देणाऱ्या व्यक्तींनाहि लाभत असे. अशा इच्छामरणानें आपण अमरत्वच मिळवितों, अशी कल्पना बलींच्या मनातहि नांदत असे व म्हणून धीरोदात्त वृत्तीनें ते वेदीवर चढून जात.

---

१ ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलांतील चौदावें सूक्त यमसूक्त म्हणूनच आहे व त्यांत यमाला 'संगमनं जनानां' म्हणजे 'लोकांना एकत्र आणणारा' असें म्हटलें आहे. अथर्ववेदांत (१८.३.१३) यमाच्या बलिदानाबद्दल म्हटलें आहे: "यो ममार प्रथमो मर्त्यानां यः प्रेयाय प्रथमो लोकमेतम्। वैवस्वतं संगमनं जनानां यमं.. सपर्यत।" म्हणजे लोकांच्या कल्याणासाठीं मृत्यूला कवटाळणारा प्रथम मर्त्य (मानव) तोच यमराज झाला असें वेदांचें सांगणें आहे.

२ या कारणाची एक उपपत्ति मीं माझ्या एका इंग्रजी लेखांत मांडली आहे. भांडारकर प्राच्यविद्या-संशोधनमंदिराची पत्रिका (Annals, Vol. XXXI Part I of 1951): 'Yajna and Primitive Society' हा लेख पाहा.





करुणनाट्यानें आनंद कां व्हावा ?

साहजिकच या बळींसाठीं होणाऱ्या विलापाचें स्वरूप मोठें विलक्षण आहे. कोठल्याहि तीव्र शारीरिक वेदनेमुळें किंवा मानसिक दुःखामुळें प्रकट होणारा आक्रोश हा एक साधा दुःखाचा उद्गार झाला. त्या आक्रोशाशीं यांशिव बळींसाठीं होणाऱ्या विलापाची तुलनाच करतां येत नाहीं. त्या विलापांत एक विरहदुःख आहे, परंतु तें साफल्याच्या आनंदानें संमिश्र व 'अलौकिक' बनलेलें दुःख आहे, नुसतें हताश दुबळें दुःख नाहीं. हा साफल्याचा आनंदहि मृत्यूला कवटाळणाऱ्या इच्छामरणींच्या मनांत आहे व विलाप करणारांच्याहि मनांत आहे. तो सर्वगामी आहे.

अशा विलापाचा अनुभव आजहि आपण अनुभवतों. उदाहरण म्हणून मला सन १९३० च्या एका अनुभवाची चांगली आठवण आहे ती देतों. बनारस हिंदु विश्वविद्यालयांतील आम्ही कांहीं विद्यार्थी त्या वेळच्या दहशतवाद्यांच्या उत्कट देशभक्तीच्या भावनेनें भारलेले होतों. भगतसिंगाच्या बलिदानाची धीरोदात्त घटना ऐकतांच एका मित्रानें, क्रांतिकारकांपैकीं कवि बिस्मिल याचा प्रसिद्ध 'शेर' म्हटला. 'आम्ही दूरच्या मुशाफरीवर निघालों. देशबांधवांनो ! खुष रहा ' अशा अर्थाचा तो शेर आहे. तो म्हणतांना माझ्या मित्राचा स्वर सद्गदित झाला होता, मन दुःखावेगानें व्याकुळलेलें होतें. परंतु त्याच्या डोळ्यांत एका अलौकिक अभिमानाचें व साफल्याचें तेज चमकत होतें. 'भगतसिंग हंसतहंसत मृत्यूला कवटाळून अमर झाला आणि आपण भारतवासी धन्य झालों' अशा विजयी भावनेनें त्याचें मन आकाशाएवढें मोठें झालें होतें ! दुःखाबरोबरच आनंदहि होता, हें त्याच्या डोळ्यांत दिसत होतें. तें दृश्य अविस्मरणीय होतें आणि खऱ्या शोकनाट्याचें मर्म त्या मित्राच्या त्या वेळच्या भावना-व्यूहांत सांपडतें असें मला वाटतें.

' उदात्त वेड '

शोकाचा किंवा करुणाचा हा भव्य व उदात्त आशय लक्षांत घेतला, तर आपल्याला शोकनाट्याच्या नायकाचें किंवा नायिकेचें 'भोळेपण' म्हणजे काय तें सहज उमगेल. हा भोळेपणा म्हणजे आत्माहुतीला हंसत तयार राहण्याच्या त्यांच्या वृत्तीचेंच आपण इतरेजनांनीं केलेलें वर्णन आहे. आदर, वात्सल्य आणि कृतज्ञता असे भाव एकवटून त्यांच्या बलिदानापुढें मान वांकवूनच आपण त्यांना भोळेपणाची पदवी दिलेली असते. त्यांचा भोळेपणा म्हणजे एक 'उदात्त वेड' आहे, नुसता मूढपणा नाहीं, हें आपल्याला नीट पटलेलें असतें. ह्या उदात्त वेडाचा अर्थहि आपल्याला समजत असतो. हें वेड समाजाला उपकारक आणि व्यक्तीला श्रेयस्कर अशा आदर्शाबद्दलचें असतें. तो आदर्श कन्येच्या स्वयंवराचा असो, सत्यवादित्वाचा असो, आगरकरांसारख्यांचा सुधारणेविषयीं तळमळीचा असो किंवा सुधाकराप्रमाणें मानीपणाचा असो; पण तो आदर्श आपण व्यवहारी माणसें पाळीत नाहीं याची चुटपुट आपल्याच मनांत डांचत असतांना, आपल्यासमोर कोणीतरी 'वेडा' उभा राहतो व त्या आदर्शासाठीं संकटपरंपरा व मृत्यूहि स्वतःवर ओढवून घेतो. ज्या परिस्थितीपुढें गुडघे टेकून व डोळ्यावर कातडें ओढून सारा समाज निर्जीवपणें जगत असतो त्याच परिस्थितीशीं बेभान झुंज खेळत प्राणाचीहि बाजी लावणाऱ्या या वेड्यांच्या धैर्यामुळें आपलीं मनें विस्मित होतात व क्षणभर का होईना, त्यांच्या चितेच्या प्रकाशांत तीं उजळून निघतात. रूढ जीवनाला प्रेतकळा आलेली असतांना त्याला पुन्हा चैतन्याचा धक्का देण्याचें कार्य उदात्त वेडाच्या भरांत करणारे लोक आपल्यासारखे 'शहाणे' नाहींत, याची कृतज्ञतापूर्वक जाणीव आपल्याला होते व म्हणूनच अशा धीरोदात्त व्यक्तींना भोळेपणाची पदवी देऊन आपण त्यांचा गौरव करतो. हाच भोळेपणा बळिराजापासून खिस्ताच्या, आगरकरांच्या व गांधीजींच्या पदरीं समाजानें बांधला आहे व या व्यक्तींचें महात्मेपण मानलें आहे.

साहित्यामधील शोकनाट्याचा व करुणाचा जो अर्थ मीं येथवर सूचित केला आहे तो बरोबर मानला, तर साहित्यांतील शोकनाट्याचें प्रयोजन व साफल्य कोणतें, ही गोष्ट आपोआप उमगूं शकते. शोकाचें प्रयोजन कोठल्याहि मानसिक प्रक्रियेनें मनाला शुद्ध करण्यापुरतें मानणें, माझ्या मतें अपुरेंच ठरतें. तसेंच, कोठल्या तरी गूढ व आंधळ्या





अशा दैवदुर्विलासाचें दर्शन घडवून मानवी मनाला विस्मित व भयाकुल करणें हेंहि शोक-नाट्याचें प्रयोजन ठरत नाहीं. उलट, शोकनाट्यां-तील धीरोदात्त नायक-नायिका मानवी ध्येयवादाचा व तेजस्वितेचा आदर्श निर्माण करून आपल्या आत्माहुतीनें स्वतःला व समाजाला पूर्णत्वाकडेच नेतात, समाजाचें 'संभरण' करणात. आणि या पूर्णत्वाचें दर्शन घडविण्यासाठींच व्यासवाल्मीकींनीं शोकान्त महाकाव्यें रचलीं, असा निष्कर्ष काढणें मला बरोबर वाटतें.

हें जर खरें असेल, तर आज मराठी साहित्यां-तील जो विफलतेचा पंथ आहे, तो हजारों वर्षांच्या मानवी कलास्रोतापासून अलग पडला आहे, असेंच म्हणावें लागेल. दारुण व दाहक दुःखाची परिसीमा अनुभवून हा विफलतेचा आविष्कार होत आहे. पण दुःखाचा उद्गार म्हणजे खरा शोक नव्हे. निदान हा दुःखोद्गार म्हणजे सावित्री, हॅम्लेट, सुधाकर यांच्या-साठीं मानवी मनाला वाटणारी उदात्त कारुण्याची भावना नव्हे. कारुण्याच्या मार्गे पूर्णत्वाकडे जाण्याची जी दुर्दम्य आकांक्षा आहे ती या आजच्या विफलतेंत नाहीं. 'उगाच दावा मानवतेचा, फुकाच डंका सामर्थ्याचा' असें ज्यांना वाटतें त्यांना शोक कशाचा? क्षीण, निष्करुण अशा आजच्या विफलतें-त मानवी सामर्थ्याच्या प्रतीतीचाच अभाव असल्यामुळें, ती भावना दोरी कापलेल्या पतंगा-सारखी झाली आहे. तिला आज मानवी मनांतील गाढ अशा करुणाचें स्थान देऊं पाहणें म्हणजे त्या उदात्त भावनेचें भ्रष्टीकरण करणें होय.

युगांतराप्रमाणें करुणाचा आविष्कार

येथपर्यंतच्या विवेचनांत करुणाच्या स्थायी स्वरूपाचा व मूळ स्रोताचाच विचार मीं मांडला आहे. त्यामुळें करुणाचें स्वरूप प्राचीन काळापासून आतांपर्यंत एकच एक राहिलें आहे असें मी मानतों कीं काय, असा आक्षेप माझ्यावर कोणी घेईल. त्याला उत्तर म्हणून येथें एवढेंच मी सांगतों कीं, प्राचीन भारतीय कालांत, ग्रीक कलेंत, आधुनिक युरोपीय कलेंत व आजच्या साहित्यांत करुणाचा आविष्कार बदलत गेला आहे व तें अटळच आहे. या विविध आविष्कारांचा परामर्ष घेण्यासाठीं संशोधन व परिश्रम करावे लागतील.

मानवी हृदयांतील अमर ईर्ष्या

शेवटीं एक मुद्दा सुचवून ही चर्चा मी पुरी करतों. तो मुद्दा असा कीं, मानवी समाजाच्या अपूर्ण अशा अवस्थेंतच करुणाला असें महत्त्वाचें स्थान आहे काय? एक गोष्ट तर उघड आहे कीं, व्यक्तीचें व समाजाचें जीवन लोभ, स्वार्थ, हिंसा वगैरे दुर्गुणां-वरच उभारूं पाहणारा वर्गनिष्ठ समाज आज हजारों वर्षें नांदत आहे व अशा समाजांत धीरोदात्तांचें शोकान्त जीवन हें कलेमध्यें व प्रत्यक्षांतहि दीपस्तंभा-सारखें मार्गदर्शक राहीलच. उद्यां मानवी समाज वर्गहीन विश्वकुटुंबाच्या अवस्थेंत गेला, म्हणजे अशा शोकान्त जीवनाची सामाजिक पार्श्वभूमीच नष्ट होईल व करुणाला आतांपर्यंतचें समाजसापेक्ष स्थान राहणार नाहीं. पण, समाजाची जरी आदर्श व्यवस्था झाली, तरी मानवी सामर्थ्याला व मनाला अज्ञात अशी सृष्टि राहीलच व संकटमय अज्ञात प्रदेशांत धाडसा-नें मार्गक्रमण करूं पाहणारे वीरपुरुष व वीरां-गना तेव्हांहि असतीलच. ज्ञानलालसेमध्यें, कलो-पासनेमध्यें किंवा इतर अनेकविध व्यवहारांमध्यें नवीनाच्या शोधांत जिवाची तमा न बाळगणारे व प्रसंगीं बलिदान करणारे 'भोळे सांब' त्या वेळच्या समाजाला, म्हणजे साऱ्या मानवजातीलाच, महात्मे म्हणून वंद्य वाटतील व त्यांचें शोकान्त जीवन समाजाला हेलावून टाकीलच. मृत्यूला न भितां अज्ञातांत पूर्णत्वाकडे झेप टाकण्याची ईर्ष्या मानवी हृदयांत अमर असल्यामुळें करुणाचें मानवी जीवनांतील व कलेंतील स्थानहि अढळ राहणारें आहे, असें मला वाटतें.





अनुक्रमणिका

करुणनाट्यानें आनंद कां व्हावा ?

२. उमदा मानव आणि अंध नियति यांचा भीषण संग्राम

प्रा. श्रीकृष्ण के. क्षीरसागर

'ट्रॅजिडी' हा वाङ्मयप्रकार पाश्चात्त्य आहे. आणि म्हणूनच त्यासंबंधींचे प्रमुख प्रश्न प्राचीन भारतीय साहित्यशास्त्रांत उपस्थित केले गेले नसल्यास नवल नाहीं. अलीकडे मराठींत 'ट्रॅजिडी' संबंधींच्या सनातन कूटांचा उल्लेख अधूनमधून होतो. तथापि, 'करुणरसानें आनंद कां व्हावा'? या प्रश्नावरच मराठींतील चर्चा पुष्कळदां केंद्रित होते. करुणरसासंबंधींचा हा प्रश्न कितीहि महत्त्वाचा असला, तरी ट्रॅजिडीसंबंधींचे सर्व प्रश्न त्यांत अंतर्भूत होतात असें नाहीं. किंबहुना ट्रॅजिडीच्या विवेचनांत या प्रश्नाला मध्यवर्ती स्थान आहे, असेंहि नाहीं. ट्रॅजिडींत करुणापेक्षांहि भयानकाला अधिक महत्त्वाचें स्थान आहे. निदान करुणरसासंबंधींचे प्रश्न सोडविले म्हणजे ट्रॅजिडीचें कोडें सुटलें, अशी कल्पना करून घेतां येणार नाहीं. 'ट्रॅजिडी'चा आशय 'भीषण नाट्य' या शब्दानें व्यक्त करतां येईल. पण 'भीषण नाट्य' हा शब्द 'ट्रॅजिडी'चा अर्थ संपूर्णतया व्यक्त करतो, असें मला म्हणावयाचें नाहीं. तथापि, मराठींतील एतत्संबंधींच्या चर्चेंत करुणरसाच्या चर्चेवर दिला जाणारा भर कमी करणें—('एम्फसिस्' बदलणें) एवढें कार्य तरी 'भीषण नाट्य' या शब्दाच्या योजनेनें व्हावें, अशी अपेक्षा आहे.

पाश्चात्त्य वाङ्मयांतहि 'ट्रॅजिडी'चा एकच 'सांचा' अगर नमुना आहे असें नाहीं. पापपुण्याच्या, नीति-अनीतीच्या कल्पना समाजरचनेंतील फेरफाराप्रमाणें अंशतः तरी बदलत असल्यानें, ट्रॅजिडींतील घटनांच्या चित्रणांत आणि नायकाच्या चित्रांत कालमानाप्रमाणें फरक पडतो. 'ट्रॅजिडी'च्या विवेचनांत ग्रीकांच्या ट्रॅजिडी-विषयक कल्पनांना अर्थातच अत्यंत महत्त्वाचें स्थान आहे. कारण तेच लोक या भीषणरम्य नाट्यप्रकाराचे जनक होत. तथापि, त्यानंतरच्या अनेक कालखंडांतील भीषण नाट्य ग्रीकांच्या सांच्यांत बसलें नाहीं, तर तेवढ्यावरून तें सदोष ठरवतां येणार नाहीं. त्याबरोबरच ग्रीकांची ट्रॅजिडी, सेनेकाची ट्रॅजिडी, शेक्स्पिअरची ट्रॅजिडी आणि फ्रेंच नाटककारांनीं जुने आदर्श समोर ठेवून लिहिलेली ट्रॅजिडी या सर्वांना अगदीं स्वतंत्र प्रकार मानून मोकळे होणेंहि बरोबर होणार नाहीं. या सर्वांच्या मुळाशीं एखादा 'ट्रॅजिक' म्हणून म्हणतां येण्यासारखा, साधारण धर्म असणार. तो कोणता, त्याचे गुणधर्म कोणते, त्याचें वाङ्मयांत प्रयोजन काय, आणि आकर्षण कां, हे ट्रॅजिडीसंबंधींचे प्रमुख प्रश्न होत.

धीरोदात्त मानव आणि अतर्क्य दैव !

"समाजाला पूर्णत्वाकडे नेणारें 'उदात्त वेड'" या लेखांत श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं ट्रॅजिडीचा नायक, त्याचें आचरित, आणि समाजाची त्यासंबंधींची वृत्ति, यांच्यासंबंधीं एक उपपत्ति सुचविली आहे. त्यांच्या मतें ट्रॅजिडीचा नायक हा समाजाकरितां स्वेच्छेनें स्वतःचें बलिदान करणारा वीरपुरुष असतो आणि त्याचेसंबंधीं वाचकाला वाटणारी भावना कृतज्ञतेची आणि आदराची असते. 'ट्रॅजिक्' नायकाच्या वृत्तीला त्यांनीं 'उदात्त वेड' असें म्हटलें आहे व अशा उदात्त वेडासंबंधीं इतरेजनांना कृतज्ञतायुक्त आदर वाटतो, असें ते म्हणतात. वीरपुरुषांच्या या आत्मबलिदानामुळें आपल्याला दुःख झालें तरी तें निर्भेळ नसतें, तर त्यांत सुखानुभूतीहि असते, असें त्यांचें प्रतिपादन आहे. सारांश, भीषण नाट्याचा नायक हा त्यांच्या या उपपत्तीप्रमाणें एक समाजवंद्य हुतात्मा असतो. त्यांनीं या संबंधांत सरदार भगतसिंग यांच्या वीरमरणाचें उदाहरण घेतलेंहि आहे.

तथापि, 'ट्रॅजिडी'च्या दर्शनानें होणारें दुःख आणि सरदार भगतसिंग यांच्यासारख्यांच्या कुरबानीनें होणारें दुःख यांचें स्वरूप एकाच प्रकारचें होय, हें रा. बेडेकर यांचें म्हणणें ट्रॅजिडीच्या





अभ्यासकांना मान्य होण्यासारखें नाहीं. अगदीं साध्या वाक्प्रयोगाच्या रूपानेंहि याचें प्रत्यंतर देतां येईल. " भगतसिंग यांची ट्रॅजिडी झाली ! " असें कोणींहि म्हटलेलें ऐकूं येणार नाहीं. कारण ट्रॅजिडीमध्यें केवळ बलिदान अभिप्रेत नसून अपयश, निष्फळता आणि अतर्क्य दैवाशीं टक्कर या कल्पनाहि तितक्याच प्रामुख्यानें अन्तर्भूत आहेत. आणि म्हणून ' ट्रॅजिक् ' नायकासंबंधीं केवळ आदरयुक्त दुःख वाटत नसून, थोडी अनुकंपा आणि थोडें भयहि वाटतें. त्याच्या अन्तांत, ' उदात्तता ' असली तरी ' साफल्य ' असतें, असें म्हणतां येणार नाहीं. इतकेंच नव्हे तर, त्याचें वर्तन प्रत्येक उदाहरणांत बलिदानाच्या स्वरूपाचेंच असतें, असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. श्री. बेडेकर यांनीं घेतलेल्या कांहीं उदाहरणांवरूनहि हें दिसून येण्यासारखें आहे. शकुनीचें कपट दिसत असूनहि स्वतःची पट्टराणी पणाला लावणाऱ्या धर्मराजाच्या वर्तनांत, समाजवन्द्य ' कुरबानी 'चीं बीजें शोधून काढणें कठिण जाईल. सारांश, ' ट्रॅजिक् ' नायक म्हणजे आत्मबलिदान करणारा लोकोद्धारक वीरपुरुष असतो, असें म्हणण्यापेक्षां तो कुटिल दैवाच्या फेऱ्यांत रंजीस आलेला सरळ, उमदा, पण कांहीं दृष्टींनीं उतावळा अगर अतिरेकी जीव असतो, असें म्हणणेंच अधिक युक्त होईल.

पाश्चात्त्य नाट्यमीमांसा-वाङ्मयांतील परिचित भाषेंत सांगावयाचें झालें, तर श्री. बेडेकर यांनीं ट्रॅजिडीच्या नायकाचें धीरोदात्तत्व लक्षांत घेतलें आहे, त्याचें दुःखमय पर्यवसानहि लक्षांत घेतलें आहे; पण त्याच्या मानवी बुद्धीचें मर्यादित्व आणि त्याच्याशीं भिडणाऱ्या भवितव्याची भीषण गूढता त्यांनीं जमेस धरलेली नाहीं. ट्रॅजिडीचा नायक हा केवळ विनाशाचाच वांटेकरी असतो असें नव्हे. तर तो भ्रम, प्रमाद आणि अपयश यांचाहि धनी असतो. भीषण-नाट्यदर्शनानंतर आपण एका सहेतुक आत्मबलिदानानें पुलकित झालेले नसतों; तर एका धीरोदात्त जीवनाच्या अपयशानें व वैयर्थ्यानें खिन्न आणि भयभीत झालेले असतों. ट्रॅजिडीचा विषय आदर्श आणि वंद्य बलिदान हा नसून, धीरोदात्त मानव आणि अतर्क्य दैव यांचा हा झगडा आहे. किंबहुना असेंहि म्हणतां येईल कीं, दैवाची कुटिलता आणि अतर्क्यता हा ज्याच्या आश्चर्याचा विषय झाला नाहीं, जो केवळ विज्ञान आणि पुरुषकार यांच्या जोरावर जीवनाची लढाई जिंकणें शक्य आहे असें मानतो, त्याला ' ट्रॅजिडी ' या वाङ्मयप्रकाराचा शतकानुशतकें चाललेला उद्योग अर्थशून्यच वाटेल !

ग्रीक वाङ्मयांत तर—आपल्या प्राचीन संस्कृत वाङ्मयाप्रमाणें—' देवांना आणि दैवाला माणसाचा उत्कर्ष पाहवत नाहीं ' असाच ध्वनि असे. पण दैवाच्या चित्रणापेक्षां मानवी मनाच्या चित्रणांत अधिक रंगणाऱ्या शेक्स्पिअरच्या नाट्यांत देखील, बहुगुणसंपन्न नायकाला लहानशा दोषाबद्दल घडणारी दैवी अद्दल, निर्दय आणि प्रमाणाबाहेर (out of all proportion) वाटल्याखेरीज राहत नाहीं. कमनीय गुणिजनांच्या आणि सज्जनांच्या चरित्रांत अनुभवाला येणाऱ्या या सत्यांतच, ट्रॅजिडीच्या दर्शनानें वाटणाऱ्या करुणेचें आणि भयाचें रहस्य आहे. दैव म्हणून कांहीं सचेतन शक्ति आहे कीं काय; आणि हिंस्र पशू आपल्या भक्ष्याशीं खेळतात त्याप्रमाणें सज्जनांच्या जिवाचा खेळ मांडण्यांत त्या शक्तीला निर्घृण सुख लाभतें कीं काय; कीं हा सर्वच, मानवाला मध्य कल्पून केलेला, आत्मनिष्ठ आणि अवास्तव कल्पनाविलास आहे, हा प्रश्न वेगळा. पण ट्रॅजिडींतील मानवचरित्र अवास्तव असूनहि आपणां मानवांना तें केवळ स्वजातीच्या पक्षपातामुळें प्रिय होत असलें, तरीहि काव्य या दृष्टीनें मी त्यांत वैगुण्य मानणार नाहीं.

पण वस्तुस्थिति आहे तरी काय ? मानवी जीवनांतील आपत्तींचा आणि क्लेशांचा विचार केला, तर आधुनिक बुद्धिवादी मंडळी समजतात तितकें मानवी जीवन सुसूत्र आहे असें दिसून येतें का ? मानवी जीवनांतील अनेक दुःखें अकारण, अन्याय्य आणि अपात्रीं (undeserved) असतात, असें दिसून येईल. पण प्रत्येक अकारण दुःख हें काव्याचा विषय होऊं शकत नाहीं. तसेंच मानवी सुख-दुखांत सर्वथैव अराजक आणि नियम-शून्यता दिसते असेंहि नाहीं. कांहीं दुःखांना कारणें नसतात; कांहींना असतात; आणि कांहींचीं कारणें कळूनहि त्यामुळें दैव अधिकच निर्दय ठरतें.

आपलें कांहीं चुकल्याची जाणीव

जीवनांत असेंहि एक दृश्य दिसतें, कीं गुणवान्





माणसें आपल्या गुणांमुळेंच दैवाच्या फेऱ्यांत सांपडतात. जनावरांच्या मानानें माणसांच्या वांट्याला दुःख अधिक; आणि त्याच प्रमाणांत स्वार्थ-साधू, सामान्य, आणि साधारण (normal) माणसांच्या मानानें बुद्धिमान्, प्रतिभावान् आणि 'असाधारण' माणसांच्या वांट्याला दुःख अधिक; अशी सुख-दुःखाची उपपत्ति शोपेनहौर यानें बसविली आहे. श्री. बेडेकर हे सफल, सार्थ, आणि स्वखुषीनें पत्करलेल्या बलिदान-व्रताचा विचार करीत आहेत. अशा बलिदानाच्या दृश्यांत आदर आणि कृतज्ञता आहे; पण हृदयाला भयभीतता आणि बुद्धीला कूट, हा जो भीषण नाट्याचा दुहेरी परिणाम, तो त्या दृश्यांत नाहीं. भगतसिंगाच्या चरित्रांत 'प्राणघातक चूक' (*Hamartia: Tragic Error*) नाहीं; कीं मानवी छिद्राकडे नलचरित्रांतील कलीप्रमाणें किंवा विक्रमचरित्रांतील शनीप्रमाणें, डोळे लावून बसलेलें मत्सरी दैवहि नाहीं. ती कथा मरणाची असली, तरी उघड सफलतेची आणि कृतार्थतेची आहे. ऑथेल्लो, मॅक्बेथ, लिअर यांची अंतकाळची मनःस्थिति कृतार्थतेची खासच नाहीं. फार काय, हॅम्लेट आणि (ईस्किलस्चा) प्रॉमीथियुस हे अधिक ध्येयवादी आणि अधिक निष्पाप असले, तरी त्यांनाहि कृतार्थ वाटत होतें, असें म्हणतां येणार नाहीं. 'आपलें कांहीं चुकलें तर नाहीं ना ?', 'आपलें काय चुकलें बरें ?' ही जाणीव त्यांच्या चरित्रांतहि आहे आणि अंतांतहि आहे. शेक्स्पिअर-च्या ट्रॅजिक् नायकांच्या अखेरच्या भाषणांत स्वसमर्थनाची, 'Cheering up'ची वृत्ति आहे, असें टी. एस्. इलिअट यांनीं म्हटलें आहे[1] व त्या वृत्तीचा संबंध त्यांनीं (सेनेकाच्या ग्रंथांच्या संस्कारा-नें एलिझाबेथन् नाटककारांच्या वृत्तींत आलेल्या) व्यक्तिवादाशीं जोडला आहे. तें कसेंहि असलें, तरी शेक्स्पिअरच्या नायकांना अन्तकाळींहि स्वसमर्थना-ची जरूरी वाटते, याचाच अर्थ त्यांना आपल्या निष्पापपणाबद्दल खात्री नसते. आद्य ग्रीक नाटक-कार ईस्किलस् याचा प्रॉमीथियुस् मानवजातीच्या कल्याणाकरितां देवेन्द्र झ्यूस् याचा कोप ओढवून घेतो. रोमॅंटिक आणि मानवतावादी कालखंडांतील शेलीसारख्या कवींनीं प्रॉमीथियुस् याचें जें सर्वथैव अनुकूल आणि आदरणीय चित्र रंगवलें आहे, तें ईस्किलस्च्या ट्रॅजिडींतील प्रॉमिथियुस्च्या चित्राशीं जुळणारें नाहीं. 'ईस्किलसच्या प्रॉमीथियुस्विषयीं आधुनिकांना जरी केवळ सहानुभूति वाटत असली, तरी त्या वेळच्या ग्रीक प्रेक्षकांना (व ईस्किलस्लाहि) केवळ सहानुभूतीचीच भावना वाटत नव्हती. ग्रीक प्रेक्षकांना विपद्ग्रस्त प्रॉमीथियुस्विषयीं कींवहि वाटत होती. एवढेंच नव्हे तर त्यानें झ्यूसचा कोप आपल्या अत्याचारी वागणुकीनें ओढवून घेतला, याबद्दल त्यांना भयहि वाटत होतें', अशी एका टीकाकारानें प्रॉमिथियुस्संबंधीं मीमांसा केली आहे.[2] ती मीमांसा पाहतां, भगतसिंग यांच्या फाशावर लटकण्यांत 'ट्रॅजिडी' होती; पण ती त्या काळांतील एखाद्या उदार ब्रिटिश ब्युरॉक्रॅट्च्या दृष्टीनें अगर आत्यंतिक अहिंसावाद्याच्या दृष्टीनें होती ! बेडेकरां-च्या दृष्टीनें ती ट्रॅजिडी नव्हती ! बेडेकर व त्यांचे बनारस विद्यापीठांतील देशभक्त सहाध्यायी यांच्या

---

1 Shakespeare Association Lecture, 1927.

2 " That Æschylus sympathised with Prometheus is pretty clear. No doubt the audience sympathised with him too. But, notwithstanding the representations of modern criticism, I venture to think that he was not to the Greek the purely sympathetic character which he has become to the modern. As far as bare intention goes, he was properly an object of pity in his distress, after the usual fashion of the tragedy in which he figured. At the same time his sacrilege, which has lost its sting for us, must have made him for the Greeks an object of horror equally."

—'Romance and Tragedy' by Prosser Hall Frye

अभ्यासकांना मान्य होण्यासारखें नाहीं. अगदीं साध्या वाक्प्रयोगाच्या रूपानेंहि याचें प्रत्यंतर देतां येईल. "भगतसिंग यांची ट्रॅजिडी झाली!" असें कोणींहि म्हटलेलें ऐकूं येणार नाहीं. कारण ट्रॅजिडीमध्यें केवळ बलिदान अभिप्रेत नसून अपयश, निष्फळता आणि अतर्क्य दैवाशीं टक्कर या कल्पनाहि तितक्याच प्रामुख्यानें अन्तर्भूत आहेत. आणि म्हणून 'ट्रॅजिक्' नायकासंबंधीं केवळ आदरयुक्त दुःख वाटत नसून, थोडी अनुकंपा आणि थोडें भयहि वाटतें. त्याच्या अन्तांत, 'उदात्तता' असली तरी 'साफल्य' असतें, असें म्हणतां येणार नाहीं. इतकेंच नव्हे तर, त्याचें वर्तन प्रत्येक उदाहरणांत बलिदानाच्या स्वरूपाचेंच असतें, असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. श्री. बेडेकर यांनीं घेतलेल्या कांहीं उदाहरणांवरूनहि हें दिसून येण्यासारखें आहे. शकुनीचें कपट दिसत असूनहि स्वतःची पट्टराणी पणाला लावणाऱ्या धर्मराजाच्या वर्तनांत, समाजवन्द्य 'कुरबानी'चीं बीजें शोधून काढणें कठिण जाईल. सारांश, 'ट्रॅजिक्' नायक म्हणजे आत्मबलिदान करणारा लोकोद्धारक वीरपुरुष असतो, असें म्हणण्यापेक्षां तो कुटिल दैवाच्या फेऱ्यांत रंजीस आलेला सरळ, उमदा, पण कांहीं दृष्टींनीं उतावळा अगर अतिरेकी जीव असतो, असें म्हणणेंच अधिक युक्त होईल.

पाश्चात्य नाट्यमीमांसा-वाङ्मयांतील परिचित भाषेंत सांगावयाचें झालें, तर श्री. बेडेकर यांनीं ट्रॅजिडीच्या नायकाचें धीरोदात्तत्व लक्षांत घेतलें आहे, त्याचें दुःखमय पर्यवसानहि लक्षांत घेतलें आहे; पण त्याच्या मानवी बुद्धीचें मर्यादित्व आणि त्याच्याशीं भिडणाऱ्या भवितव्याची भीषण गूढता त्यांनीं जमेस धरलेली नाहीं. ट्रॅजिडीचा नायक हा केवळ विनाशाचाच वांटेकरी असतो असें नव्हे. तर तो भ्रम, प्रमाद आणि अपयश यांचाहि धनी असतो. भीषण-नाट्यदर्शनानंतर आपण एका सहेतुक आत्मबलिदानानें पुलकित झालेले नसतों; तर एका धीरोदात्त जीवनाच्या अपयशानें व वैयर्थ्यानें खिन्न आणि भयभीत झालेले असतों. ट्रॅजिडीचा विषय आदर्श आणि वंद्य बलिदान हा नसून, धीरोदात्त मानव आणि अतर्क्य दैव यांचा हा झगडा आहे. किंबहुना असेंहि म्हणतां येईल कीं, दैवाची कुटिलता आणि अतर्क्यता हा ज्याच्या आश्चर्याचा विषय झाला नाहीं, जो केवळ विज्ञान आणि पुरुषकार यांच्या जोरावर जीवनाची लढाई जिंकणें शक्य आहे असें मानतो, त्याला 'ट्रॅजिडी' या वाङ्मयप्रकाराचा शतकानुशतकें चाललेला उद्योग अर्थशून्यच वाटेल!

ग्रीक वाङ्मयांत तर—आपल्या प्राचीन संस्कृत वाङ्मयाप्रमाणें—'देवांना आणि दैवाला मानवाचा उत्कर्ष पाहवत नाहीं' असाच ध्वनि असे. पण दैवाच्या चित्रणापेक्षां मानवी मनाच्या चित्रणांत अधिक रंगणाऱ्या शेक्स्पिअरच्या नाट्यांत देखील, बहुगुणसंपन्न नायकाला लहानशा दोषाबद्दल घडणारी दैवी अद्दल, निर्दय आणि प्रमाणाबाहेर (out of all proportion) वाटल्याखेरीज राहत नाहीं. कमनीय गुणिजनांच्या आणि सज्जनांच्या चरित्रांत अनुभवाला येणाऱ्या या सत्यांतच, ट्रॅजिडीच्या दर्शनानें वाटणाऱ्या करुणेचें आणि भयाचें रहस्य आहे. दैव म्हणून कांहीं सचेतन शक्ति आहे कीं काय; आणि हिंस्र पशू आपल्या भक्ष्याशीं खेळतात त्याप्रमाणें सज्जनांच्या जिवाचा खेळ मांडण्यांत त्या शक्तीला निर्घृण सुख लाभतें कीं काय; कीं हा सर्वच, मानवाला मध्य कल्पून केलेला, आत्मनिष्ठ आणि अवास्तव कल्पनाविलास आहे, हा प्रश्न वेगळा. पण ट्रॅजिडींतील मानवचरित्र अवास्तव असूनहि आपणां मानवांना तें केवळ स्वजातीच्या पक्षपातामुळें प्रिय होत असलें, तरीहि काव्य या दृष्टीनें मी त्यांत वैगुण्य मानणार नाहीं.

पण वस्तुस्थिति आहे तरी काय? मानवी जीवनांतील आपत्तींचा आणि क्लेशांचा विचार केला, तर आधुनिक बुद्धिवादी मंडळी समजतात तितकें मानवी जीवन सुसूत्र आहे असें दिसून येतें का? मानवी जीवनांतील अनेक दुःखें अकारण, अन्याय्य आणि अपात्रीं (undeserved) असतात, असें दिसून येईल. पण प्रत्येक अकारण दुःख हें काव्याचा विषय होऊं शकत नाहीं. तसेंच मानवी सुख-दुखांत सर्वथैव अराजक आणि नियम-शून्यता दिसते असेंहि नाहीं. कांहीं दुःखांना कारणें नसतात; कांहींना असतात; आणि कांहींचीं कारणें कळूनहि त्यामुळें दैव अधिकच निर्दय ठरतें.

आपलें कांहीं चुकल्याची जाणीव

जीवनांत असेंहि एक दृश्य दिसतें, कीं गुणवान्





माणसें आपल्या गुणांमुळेंच दैवाच्या फेऱ्यांत सांपडतात. जनावरांच्या मानानें माणसांच्या वांट्याला दुःख अधिक; आणि त्याच प्रमाणांत स्वार्थ-साधू, सामान्य, आणि साधारण (normal) माणसांच्या मानानें बुद्धिमान्, प्रतिभावान् आणि 'असाधारण' माणसांच्या वांट्याला दुःख अधिक; अशी सुख-दुःखाची उपपत्ति शोपेनहॉर यानें बसविली आहे. श्री. बेडेकर हे सफल, सार्थ, आणि स्वखुषीनें पत्करलेल्या बलिदान-व्रताचा विचार करीत आहेत. अशा बलिदानाच्या दृश्यांत आदर आणि कृतज्ञता आहे; पण हृदयाला भयभीतता आणि बुद्धीला कूट, हा जो भीषण नाट्याचा दुहेरी परिणाम, तो त्या दृश्यांत नाहीं. भगतसिंगाच्या चरित्रांत 'प्राणघातक चूक' (*Hamartia: Tragic Error*) नाहीं; कीं मानवी छिद्राकडे नलचरितांतील कलीप्रमाणें किंवा विक्रमचरित्रांतील शनीप्रमाणें, डोळे लावून बसलेलें मत्सरी दैवहि नाहीं. ती कथा मरणाची असली, तरी उघड सफलतेची आणि कृतार्थतेची आहे. ऑथेल्लो, मॅक्बेथ, लिअर यांची अंतकाळची मनःस्थिति कृतार्थतेची खासच नाहीं. फार काय, हॅम्लेट आणि (ईस्किलस्चा) प्रॉमीथियुस हे अधिक ध्येयवादी आणि अधिक निष्पाप असले, तरी त्यांनाहि कृतार्थ वाटत होतें, असें म्हणतां येणार नाहीं. 'आपलें कांहीं चुकलें तर नाहीं ना?', 'आपलें काय चुकलें बरें?' ही जाणीव त्यांच्या चरित्रांतहि आहे आणि अंतांतहि आहे. शेक्स्पिअरच्या ट्रॅजिक् नायकांच्या अखेरच्या भाषणांत स्वसमर्थनाची, 'Cheering up'ची वृत्ति आहे, असें टी. एस्. इलिअट यांनीं म्हटलें आहे[1] व त्या वृत्तीचा संबंध त्यांनीं (सेनेकाच्या ग्रंथांच्या संस्कारानें एलिझाबेथन् नाटककारांच्या वृत्तींत आलेल्या) व्यक्तिवादाशीं जोडला आहे. तें कसेंहि असलें, तरी शेक्स्पिअरच्या नायकांना अन्तकाळींहि स्वसमर्थनाची जरूरी वाटते, याचाच अर्थ त्यांना आपल्या निष्पापपणाबद्दल खात्री नसते. आद्य ग्रीक नाटककार ईस्किलस् याचा प्रॉमीथियुस् मानवजातीच्या कल्याणाकरितां देवेन्द्र झ्यूस् याचा कोप ओढवून घेतो. रोमँटिक आणि मानवतावादी कालखंडांतील शेलीसारख्या कवींनीं प्रॉमीथियुस् याचें जें सर्वथैव अनुकूल आणि आदरणीय चित्र रंगवलें आहे, तें ईस्किलस्च्या ट्रॅजिडींतील प्रॉमिथियुस्च्या चित्राशीं जुळणारें नाहीं. 'ईस्किलसच्या प्रॉमीथियुस्विषयीं आधुनिकांना जरी केवळ सहानुभूति वाटत असली, तरी त्या वेळच्या ग्रीक प्रेक्षकांना (व ईस्किलस्लाहि) केवळ सहानुभूतीचीच भावना वाटत नव्हती. ग्रीक प्रेक्षकांना विपद्ग्रस्त प्रॉमीथियुस्विषयीं कींवहि वाटत होती. एवढेंच नव्हे तर त्यानें झ्यूसचा कोप आपल्या अत्याचारी वागणुकीनें ओढवून घेतला, याबद्दल त्यांना भयहि वाटत होतें', अशी एका टीकाकारानें प्रॉमिथियुस्संबंधीं मीमांसा केली आहे.[2] ती मीमांसा पाहतां, भगतसिंग यांच्या फासावर लटकण्यांत 'ट्रॅजिडी' होती; पण ती त्या काळांतील एखाद्या उदार ब्रिटिश ब्युरॉक्रॅट्च्या दृष्टीनें अगर आत्यंतिक अहिंसावाद्याच्या दृष्टीनें होती! बेडेकरांच्या दृष्टीनें ती ट्रॅजिडी नव्हती! बेडेकर व त्यांचे बनारस विद्यापीठांतील देशभक्त सहाध्यायी यांच्या

1 Shakespeare Association Lecture, 1927.

2 "That Æschylus sympathised with Prometheus is pretty clear. No doubt the audience sympathised with him too. But, notwithstanding the representations of modern criticism, I venture to think that he was not to the Greek the purely sympathetic character which he has become to the modern. As far as bare intention goes, he was properly an object of pity in his distress, after the usual fashion of the tragedy in which he figured. At the same time his sacrilege, which has lost its sting for us, must have made him for the Greeks an object of horror equally."

—'Romance and Tragedy' by Prosser Hall Frye





दृष्टीनें, ती 'डिव्हाइन् कॉमेडी 'च गणावी लागली असती.

ट्रॅजिडीपासून होणारा उदात्त आनंद हा कृतार्थतेचा आणि साफल्याचा ('पूर्तते'चा) असतो, ही श्री. बेडेकर यांच्या उपपत्तींतील प्रमुख कल्पना आहे. 'ट्रॅजिडी 'मध्यें ध्येयवादाचा आणि तेजस्वितेचा आदर्श असतो व त्या आदर्शाच्यायोगें समाज पूर्णत्वाकडे नेण्याचें कार्य होतें, असेंहि त्यांनीं प्रतिपादिलें आहे. कोणत्याहि अर्थानें का होईना, 'चित्तशुद्धि' हा ट्रॅजिडीचा उद्देश नसून, उत्साह आणि आशावाद यांचें वर्धन हा ट्रॅजिडीचा उद्देश आणि उपयोग आहे, असें बेडेकर म्हणतात. त्यांचें हें म्हणणें ट्रॅजिडीनें मनावर घडणाऱ्या परिणामाच्या दक्षिणोत्तर विरुद्ध आहे, असें दिसून येईल. 'एकच प्याल्या'च्या प्रस्तावनेंत मीं उद्धृत केलेल्या एका उताऱ्याच्या शब्दांत सांगावयाचें तर 'ट्रॅजिडी' आणि तत्सम कला पुढील कार्य करतात: 'They soften insolence, soothe affliction and subdue the mind to the dispensations of Providence.' मानवी मनांतील वृथा अहंकार नरम आणणें, मानवी दुःख सुसह्य करणें, मानवी मनाला ईश्वरी इच्छेपुढें मान लवविण्याला शिकविणें, हा भारत-रामायणादि काव्यांचा उद्देश आहे, तसाच तो श्रेष्ठ प्रतीच्या 'ट्रॅजिडी'चाहि असतो. महाभारताच्या अखेरच्या पर्वांत जेते आणि जित दोघेहि घायाळ आणि विव्हळ झालेले दाखविण्याचें रहस्य हेंच आहे. हें रहस्य आधुनिक प्रगतिवादाच्या आणि मानवतावादाच्या उत्साहावर विरजण घालणारें आहे, हें खरें. पण प्राचीन नाट्यकृतींची उपपत्ति लावतांना आजच्या सामाजिक चळवळी डोक्यांत आणणें रा. बेडेकर सशास्त्र मानणार नाहींत, अशी खात्री आहे.

पाश्चात्त्यांचें भीषण नाट्य आपल्याकडे नव्हतें !

श्री. बेडेकर यांनीं 'ट्रॅजिडी'ची जी उपपत्ति सुचविली आहे, तिचा पुरुषमेधांतील बलिदानाशीं संबंध मानणें सयुक्तिक व क्रमप्राप्तहि आहे. त्या दृष्टीनें व इतर अनेक दृष्टींनीं 'प्राथमिक अवस्थेंतील समाज आणि यज्ञ' (Yajna and Primitive Society) हा त्यांचा भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधनमंदिराच्या Annals मधील विस्तृत लेख विद्वत्ताप्रचुर आणि विचारप्रवर्तक आहे. पण ट्रॅजिडीच्या उद्दिष्टाची आणि परिणामाची उपपत्ति त्यांनीं मानली आहे ती मानली, तरच यज्ञविधीशीं आणि त्यामधील बलिदानाशीं तिचा संबंध जोडतां येईल. आपल्याकडील नाट्याचाहि उगम यज्ञविधींतच आहे. पण आपल्याकडे शोकान्त नाट्यहि नव्हतें व भीषण नाट्यहि नव्हतें. आणि पाश्चात्यांच्या भीषण नाटयाचा अर्थच, बेडेकर मानतात त्याहून, वेगळा असल्यानें, यज्ञसंस्थेंतील बलिदानाच्या इतिहासानें त्यावर अधिक प्रकाश पडण्याचा संभव नाहीं.

ग्रीक ट्रॅजिडीचाहि संबंध धार्मिक उत्सवाशीं आहे. आणि त्या धार्मिक समारंभाच्या, म्हणजे डायोनिसस्च्या उत्सवाच्या पार्श्वभूमीवर, 'ट्रॅजिडी' या वाङ्मय-प्रकाराची उपपत्ति फ्रीड्रिक् नीत्शे यानें बसविलीहि आहे. पण नीत्शेच्या उपपत्तींतहि मानवी बलिदानाहून सृष्टींतील संहारक शक्तींशींच ट्रॅजिडीचा अधिक संबंध जोडलेला आढळेल.

डायोनिसस्च्या उत्सवांतील संगीत अत्यंत करुण असे ("A music echoing the untold, unspeakable sadness of things"). या शोकसंगीतांत ट्रॅजिडीचा उगम आहे अशी पूर्वापारची समजूत आहे. पण ट्रॅजिडींत मात्र केवळ विनाश, शोक आणि नैराश्य नाहीं. दुःख आणि यातना यांमधूनच ट्रॅजिडींत सौंदर्यासक्तीहि निर्माण होते आणि सौंदर्यहि निर्माण होतें. ट्रॅजिडींत भयानकाचें चित्र असतें, याचाच अर्थ भयानकावर एक प्रकारचा (कलात्मक) विजय असतो, अशा प्रकारची नीत्शेची उपपत्ति आहे.

प्रगतिवादाचा मोह !

ग्रीक नाट्य प्राचीन पौराणिक कथांचाच सर्रास उपयोग करी. आद्य ग्रीक नाटककार ईस्किलस् हा तर उघडच असें म्हणे कीं, "माझीं नाटकें म्हणजे होमरनें घातलेल्या पंचपक्वान्नांच्या मेजवानींतले शिळे तुकडे होत !" प्राचीन ग्रीकांच्या पुराणांत आणि नाट्यांत मानवी भवितव्याचें जें चित्र रेखाटलेलें दिसेल, तेंच आजच्या वाङ्मयांत दिसावें, असें अर्थातच कोणीहि म्हणणार नाहीं. तथापि, मानवी जीवनांत दैवाच्या दुर्विलासाचा भाग बराच मोठा





आहे; आणि नेमका तो भाग वगळून, संसाररथाच्या ठेचाळणाऱ्या आणि थकलेल्या घोड्यांच्या पाठीवर थाप मारण्याच्या दृष्टीनेंच वाङ्मय लिहिणें रास्त नाहीं,—नव्हे, तें अवास्तव आणि एकांगी आहे, असें मानणारे लेखक प्राचीन काळापासून आजतागायत झाले आहेत. पण उमदा मानव आणि अंध नियति यांचा हा विषम संग्राम, प्रत्येक युगांतील लेखक सारखाच रंगवील असें नाहीं. या दृष्टीनें ग्रीक नायक आणि शेक्स्पिअरप्रणीत नायक यांत फरक असेल; महाभारतांतील विपद्ग्रस्त नायक आणि अर्वाचीन मराठींतील विपद्ग्रस्त नायक यांत फरक असेल. पण सज्जनांवरील संकटें आणि सत्प्रवृत्तांनाहि विनाशकालीं होणारी विपरीत बुद्धि हा युगायुगांतील कवींच्या चिंतनाचा विषय आहे. या प्राणभूत विषयाकडे आत्मानुभूतीच्या तळमळीनें वळणें, हें गडकऱ्यांच्या 'एकच प्याल्या'चें वैशिष्ट्य होय. 'एकच प्याल्यां'तील सुधाकर हा वंद्य हुतात्माहि नव्हे, कीं दुर्बल मद्यपीहि नव्हे. आणि म्हणून एका मूलभूत मानवी प्रश्नासंबंधीं लिहिलेल्या त्या नाटकाकडे केवळ आधुनिक उपयुक्ततावादी आणि सुधारणावादी चष्म्यांतून पाहणें ही फडके-खांडेकरांपासून वाळिंब्यांपर्यंतच्या 'एकच प्याल्या'च्या टीकाकारांची मूलभूत चूक होय. एखादें बौद्धिक प्रमेय खुलवून सांगण्याकरितां केलेल्या क्लृप्त्या म्हणजे कला नव्हे, कलेंत अगदीं वेगळ्या भूमिकेवरून घेतलेल्या जीवनानुभवाचें चित्र असतें, हें हेगेलच्या सुविख्यात कलास्वरूपसिद्धान्ताच्या अनुरोधानें विशद करण्याचें काम श्री. बेडेकर यांनीं पूर्वी 'प्रसाद' मासिकांतून व अलीकडे 'नवभारत' मासिकांतून उत्तम प्रकारें केलें आहे. माझें व त्यांचें कलास्वरूपासंबंधींच्या आणि टीकाशास्त्रासंबंधींच्या कल्पनांत पुष्कळच मतैक्य आहे. तथापि, ट्रॅजिडीसंबंधीं त्यांनीं सुचविलेली उपपत्ति मात्र मला मान्य नाहीं.

कलेच्या क्षेत्रांत बोधवाद शोधणाऱ्या संप्रदायाला श्री. बेडेकर विरोध करतात; पण ते स्वतः अद्याप सर्व राजकीय सामाजिक संप्रदायांचा परित्याग करून शुचिर्भूत झालेले नसावेत, अशी त्यांच्या प्रतिपादनावरून मला शंका येते. बेडेकरांनीं बोधवादाचा धिक्कार केला आहे; पण प्रगतिवादाचा मोह अद्याप त्यांना सुटलेला नाहीं, असें मला वाटतें.

ट्रॅजिडीसारख्या आत्यंतिक आणि निःसंग कलाप्रकाराच्या हृदयांत प्रवेश मिळवावयाचा असेल, तर बेडेकरांना आपले आवडते वाद बाहेर ठेवूनच प्रवेश करावा लागेल.

'विनीतवेषेण प्रवेष्टव्यानि तपोवनानि नाम ।'

मार्क्सचें बालकप्रेम :

मार्क्स फावल्या वेळांत मुलांशीं खेळण्यांत रमून जात असत. एकदां त्यांच्याकडे जॉनी नांवाचा छोटा मुलगा पाहुणा म्हणून आला होता. त्याच्याशीं ते खेळत होते. छोट्या जॉनीला आपणांला खेळकर सवंगडी मिळाला म्हणून साहजिकच आनंद झाला. युक्तिभाज जॉनीच्या चेहऱ्यावर खट्याळ कल्पना सुचल्याचा आनंद झळकला. खोडकरपणाची दीप्ति त्याच्या डोळ्यांत चमकली. खोडकर हास्याची गालावर खळी उमटली. मार्क्सबरोबर एंगेल्सहि होतेच. पटकन् खांद्यावर उडी मारून जॉनीनें एंगेल्स् व मार्क्सला बसचे घोडे बनविले. जुंपल्यानंतर त्यांना वेगानें पिटाळलें ! 'Go on, plus white, Hurrah' चा आवाज दुमदुमला. थोड्याच वेळांत एंगेल्सच्या झोपडीमागील छोटेखानी बागेंत ते येऊन थडकले.—जॉनीनें जर्मन, इंग्लिश, फ्रेंच शब्द उच्चारून त्यांना खूप पिटाळलें ! घोड्यांचे चेहरे मात्र घामानें डबडबल्याशिवाय राहिले नाहींत. गति मंद होतांना दिसली कीं ताडकन् एंगेल्स व मार्क्स यांच्या पाठीवर प्रेमळ चापटपोळ्या मिळत. 'You naughty horse' असें म्हणून जॉनी 'आगे बढो'नें त्यांना टोंची. त्यांना शब्दांचाहि मार पुरेसा होता ! "अशीच कुरघोडी तूं समाजकंटकांवर करूं शकशील तर किती बहारदार होईल, जॉनी !"—मार्क्स हळूच पुटपुटत. मार्क्स दणकट शरीरयष्टीचे असल्यामुळें एक पाऊल पुढें टाकण्यास असमर्थ होईपर्यंत धूमधडाक्यानें पळत. शेवटीं घोडे आणि स्वार यांच्यांत समझोत्याचीं बोलणीं सुरू होत. मार्क्सला या कराराचें काटेकोर पालन करण्यांत अननुभूत आनंदाचें प्रत्यंतर येई.

— संकलक : श्री. वैकुंठ इंगळे





आचार्य स. ज. भागवत

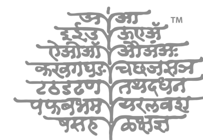
कर्मयोगांतून सत्याग्रहाकडे

आधुनिक कालीं जुनी समाजरचना मागें पडून नवीन समाजरचना जगभर बनत आहे. ही एक सर्वांगीण सामाजिक क्रान्ति आहे. या क्रान्तीच्या कार्यांत अध्यात्माचा कांहीं उपयोग आहे कीं नाहीं, हाहि एक मोठा वादाचा प्रश्न होऊन राहिला आहे. भारताच्या आधुनिक इतिहासांत लोकमान्य टिळक आणि महात्मा गांधी यांनीं आपापल्या काळीं सामाजिक जीवनाविषयीं जे सिद्धान्त प्रकट केले आहेत, त्यांचा तुलनात्मक विचार केला असतां, वरील प्रश्नावर पुष्कळ प्रकाश पडण्यासारखा आहे. या दृष्टीनें मी आपले विचार पुणें, मुंबई, बेळगांव, कोल्हापूर इत्यादि ठिकाणीं सुशिक्षित समाजापुढें व्याख्यानरूपानें अलीकडे दोन-तीन वर्षें प्रसंगतः मांडीत आलों आहे. त्यांतील कांहीं महत्त्वाचे मुद्दे या लेखांत देण्याचा विचार आहे.

टिळक आणि गांधी या दोन पुरुषांचें राजकारण, त्यांचें व्यक्तिमत्त्व आणि दोघांच्याहि अनुयायांचें वर्तन यांचा विचार मला येथें करावयाचा नाहीं. त्यांचे सामाजिक जीवनाविषयींचे सिद्धान्त फक्त तात्त्विक भूमिकेवरून मला न्याहाळावयाचे आहेत. टिळकांनीं आपले जीवनविषयक विचार ' गीता-रहस्यां 'त प्रतिपादिले आहेत. ' गीतारहस्य ' हा ग्रंथ गीतेचा खरा अर्थ कोणता यासाठीं जरी लिहिलेला असला, तरी त्यांत टिळकांनीं सामाजिक जीवनाचे मूलसिद्धान्त आधुनिक भाषेंत चर्चिले असल्यामुळें तो एक समाजशास्त्रावरील महत्त्वाचा ग्रंथ झाला आहे. 'The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion' असें टिळकांनीं आपल्या ग्रंथाचें स्वतःच नामकरण केलें आहे. आणि १९२० सालीं गांधींशीं ' शठे शाठ्यम् ' कीं ' शठे सत्यम् ' याबाबतींत वाद करतांना, " Any further explanation about the difference will be found in my 'Gita-Rahasya' " असा आपल्या ग्रंथाचा हवाला दिलेला आहे. त्यामुळें गीतेच्या अर्थाच्या वादविवादांत न पडतांहि ' गीतारहस्या 'चा विचार करतां येण्यासारखा आहे. टिळकांच्या जीवन-विषयक सिद्धान्ताचें नांव 'कर्मयोग' असें समजण्यास हरकत नाहीं. गांधींनीं आपल्या जीवनाविषयक सिद्धान्ताला ' सत्याग्रह ' असें नांव दिलेलें प्रसिद्ध आहे. म्हणून ' कर्मयोग ' आणि ' सत्याग्रह ' यांचा तुलनात्मक विचार करतांना गीतेच्या वादांत पडण्याची फारशी आवश्यकता नाहीं. माझ्या या लेखाची भूमिका या स्वरूपाची राहील.

मोक्ष आणि लोकसंग्रह

सामाजिक विचारांच्या इतिहासांत टिळकांच्या ' गीतारहस्या 'ला निदान भारतीय जीवनांत तरी सदैव महत्त्वाचें स्थान राहील. समाजविमुख बनलेल्या अध्यात्माला टिळकांनीं या ग्रंथांत कायमचें समाजोन्मुख केलें आहे. अध्यात्म ही केवळ व्यक्तिगत व पारलौकिक बाब नसून ती एक सामाजिक आणि ऐहिक बाब आहे, हें त्यांनीं निश्चित सिद्ध केलें आहे. व्यक्तिजीवनाचें साध्य केवळ पारमार्थिक मोक्ष इतकेंच मर्यादित करणें हें चुकीचें आहे, मोक्षाबरोबर लोकसंग्रह साधण्यासाठींहि प्रत्येक व्यक्तीनें आपल्या आयुष्यांत अवश्य झटलें पाहिजे, असें टिळकांचें आग्रहपूर्वक प्रतिपादन आहे. मोक्ष आणि लोकसंग्रह हीं दोन्ही साध्यें मिळून मानवाचें जीवन





परिपूर्ण होतें, हा टिळकांचा सिद्धान्त आधुनिक कालीं सर्वमान्य होण्यासारखा आहे.

मोक्ष या शब्दानें टिळक जी अवस्था सूचित करतात, ती इहलोकांतीलच जीवन्मुक्त स्थिति आहे. पारलौकिक कल्पनांशीं तिचा कांहींच संबंध नाहीं. 'सर्वां भूतीं एक आत्मा' या आध्यात्मिक सिद्धान्ताचा इहलोकीं साक्षात् अनुभव म्हणजेच मोक्ष. ही अनुभूति प्रत्येक माणसानें प्राप्त करून घेणें हें त्याचें प्रमुख साध्य आहे, असें टिळक समजतात. पण याबरोबरच माणूस ज्या समाजांत जन्म घेतो व वाढतो, त्या समाजाच्या धारणेसाठीं त्यानें आमरण निष्काम बुद्धीनें झटत राहिलें पाहिजे व आपल्या स्वभावधर्मानुरूप करतां येण्यासारखें कर्महि केलें पाहिजे, असा टिळकांचा योग्य आग्रह आहे. मोक्ष अथवा समत्वबुद्धि आणि लोकसंग्रह अथवा समाजधारणात्मक कर्म मिळून टिळकांचा कर्मयोग होतो. ही एक जीवननिष्ठा असून, प्रत्येक माणसानें ती आमरण पाळण्यांतच त्याचें जीवन कृतार्थ होतें असें टिळकांचें मत होतें. लोकसंग्रह या शब्दानें टिळकांनीं समाजधारणात्मक सर्व कर्मांचा–अर्वाचीन भाषेंत बोलावयाचें तर सर्व उत्पादक कर्मांचा–अंगीकार केला आहे. कारण, आत्मज्ञानांत गढून गेलेला माणूसहि समाजमनावर शुभ संस्कार घडवून आणतो. संन्यासधर्म मुळींच लोकसंग्रह करीत नाहीं, असें टिळकांचें म्हणणें नाहीं. "आत्मज्ञानानें ज्या सिद्धपुरुषाची बुद्धि निस्संग व पवित्र झाली आहे तो दुसरें कांहीं करो वा न करो, मानवी बुद्धीच्या शुद्धतेची कमाल आणि निसर्गतःच विषयास लुब्ध होणाऱ्या दुर्धर मनोवृत्तीस आपल्या ताब्यांत आणण्याचें पराकाष्ठेचें मानवी सामर्थ्य तो लोकांच्या प्रत्यक्ष नजरेस आणून देतो. ही कामगिरी लोकसंग्रहदृष्ट्याहि कांहीं लहानसान नव्हे." (गीतारहस्य-पृष्ठ ४६५). याच दृष्टीनें बौद्धधर्मीय यति आणि शंकराचार्यांचे वैदिक संन्यासी अथवा रामदासांसारखे ब्रह्मचारी, यांना टिळकांनीं कर्मयोग्यांतच दाखल केलें आहे. तथापि, टिळकांचा लोकसंग्रह मुख्यतः सामाजिक संघटनेचा, विशेषतः गृहस्थधर्मांत राहून जीवन चालविणाऱ्या असंख्य जनतेच्या जीवनाचा सर्वांगीण विचार करणारा आहे. हा विचार आपल्याकडे चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धान्तांत सामावलेला आढळतो. तथापि, चातुर्वर्ण्य अथवा जातिसंस्था टिळकांनीं कर्मयोग-विचारांत अपरिहार्य मानलेली नाहीं (गी. र. पृ. ४९२). "समाजव्यवस्था कोणतीहि असो, त्यांत यथाधिकार प्राप्त झालेलें कर्म उत्साहानें करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा" असें टिळकांचा कर्मयोग सांगतो. आपला कर्मयोग पाश्चात्त्यांच्या प्रमाणें भौतिकसुखवादी अथवा केवळ दुःखनिवारणेच्छु नसून तो आध्यात्मिक पूर्णतेच्या पायावर निष्काम लोककल्याण करणारा श्रेष्ठ जीवनमार्ग आहे, असा टिळकांचा दावा आहे. यामुळें टिळकांच्या लोकसंग्रहाचें साध्यदेखील सामाजिक मोक्ष असेंच ठरतें. त्यामुळें टिळकांच्या कर्मयोगांत लोकसंग्रहाचा व्यक्तिगत मोक्षाशीं विरोध संभवत नाहीं. मोक्षासाठीं ज्या सद्गुणांची साधना अपेक्षित असते, त्याच सद्गुणांच्या विकसनानें लोकसंग्रह साध्य होतो. मोक्षाची आणि लोकसंग्रहाची एकच साधना बनते. व्यक्तिगत सद्गुण वेगळे आणि सामाजिक व्यवहारांतील सद्गुण वेगळे हा भेद टिळकांच्या कर्मयोगांत उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. यासाठीं टिळकांनीं आपल्या कर्मयोगाला 'निष्काम' हें विशेषण जोडलेलें आहे. आत्मज्ञान आणि भक्ति, संयम आणि ध्यान इत्यादि उपायांनीं चित्ताची निष्कामता सिद्ध करतां येते, असें टिळकांचें प्रतिपादन आहे. कर्मयोग्याचा सर्व व्यवहार—व्यक्तिगत आणि सामाजिक—या उदात्त पातळीवरूनच चालू राहिला पाहिजे असें त्यांचें म्हणणें आहे. निष्काम बुद्धि बाह्य कर्मांत प्रकट होत असतांना, ती सत्य, प्रेम, समता इत्यादि रूपांनींच प्रगट होणें शक्य आहे, असें टिळक मानतात. तथापि, कर्मयोगी ज्या समाजांत वावरत असतो तो समाज जोंपर्यंत संपूर्णपणें सत्प्रवृत्त झालेला नसेल, तोंपर्यंत निष्काम कर्मयोग्याच्या बाह्य वर्तनांत सत्य-अहिंसादि आदर्श व्यवहार आपल्या पूर्ण स्वरूपांत व्यक्त होऊं शकत नाहींत, असें टिळकांचें मत आहे.

टिळक आणि गांधी यांच्यामधील मतभेद

गांधींच्या सत्याग्रह-सिद्धान्तांत टिळकांच्या कर्मयोगापेक्षां साधनशुद्धीवर अधिक भर दिलेला





आहे. लोकसंग्रहाच्या कोणत्याहि कार्यांत नैतिक साधनांची शुचिता अत्यंत निष्ठेनें टिकविली पाहिजे, त्याबाबतींत शिथिलता येऊं दिल्यास लोककल्याण साधण्याच्या दृष्टीनेंहि उणेपणा आल्याखेरीज राहणार नाहीं, असें गांधींचें म्हणणें आहे. म्हणून सामाजिक आचारांत शुद्ध बुद्धीइतकेंच शुद्ध कर्महि अत्यंत आवश्यक आहे असें त्यांचें मत आहे. अत्यंत न्याय्य साध्यासाठीं झगडत असतांहि असत्य, हिंसा इत्यादिकांचा अंगीकार केला असतां, त्या साध्याच्या सिद्धतेंत विकृति शिरल्याशिवाय राहत नाहीं व त्यामुळें अंतीं न्यायप्रस्थापनेचें कार्यच खंडित होतें, अशी गांधींची जीवननिष्ठा दिसून येते.

टिळकांचा कर्मयोग 'शठे शाठ्यम्' या तत्त्वावर, तर गांधींचा सत्याग्रह 'शठं प्रत्यपि सत्यम्' या तत्त्वावर उभारलेला आहे. लौकिक व्यवहारांत, विशेषतः राजकारणांत, साधुत्वानें वागून यश मिळण्यासारखें नसतें, असें टिळकांनीं गांधींना स्वतःच लिहिलेलें प्रसिद्ध आहे: "Politics is a game of worldly people, and not of Sadhus and instead of the maxim 'अक्कोधेन जिने कोधम्' as preached by Buddha, I prefer to rely on the maxim of Shrikrishna: 'ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्'. Both methods are equally honest and righteous, but the one is more suited to this world than the other." याला उत्तर देतांना या दोन वचनांत आपणांला मुळींच विरोध आढळत नसल्याचें सांगून गांधींनीं पुढील उद्गार काढिले आहेत: "With deference to the Lokamanya, I venture to say that it betrays mental laziness to think that the world is not for Sadhus. The epitome of all religions is to promote पुरुषार्थ and पुरुषार्थ is nothing but a desperate attempt to become Sadhu, *i. e.* to become gentleman in every sense of the term." कर्मयोग आणि सत्याग्रह यांचा तुलनात्मक विचार करीत असतां टिळक आणि गांधी यांच्या या मतभेदाची थोडी सविस्तर चर्चा केली पाहिजे.

नैतिक वर्तनाचें शुद्धाशुद्धत्व ठरवितांना कर्त्याच्या बुद्धीला महत्त्व दिलें पाहिजे असें टिळकांचें मत असलें तरी, कर्माच्या बाह्य स्वरूपाचाहि विचार अवश्य केला पाहिजे, हें त्यांना मान्य होतें. आंतरिक समत्वबुद्धि व बाह्य लोककल्याण (केवळ भौतिक सुख नव्हे) या दोनहि अंशांचें पूर्ण मीलन ज्यांत होईल तेंच नैतिकदृष्ट्या शुद्ध वर्तन होय, असें टिळकांचें सामान्यतः प्रतिपादन आहे. "दुष्ट पुरुषाचा प्रतिकार साधुपणानें होणें शक्य असेल, तर प्रथम तो साधुपणानेंच करावा" (गी. र.-पृ. ३९४). पण साधुपणानें निवारण होणें शक्य नसेल, तर जशास तसें होऊन दुष्टाचें निवारण करावें, एवढेंच त्यांचें म्हणणें आहे. त्याबरोबरच "अपरिहार्य म्हणून नित्य नीतिधर्मांना कांहीं अपवाद आमच्या शास्त्रकारांनीं सांगितले असले, तरी त्यासाठीं ते प्रायश्चित्तें सांगतात" (गी. र.-पृ. ३७६). असा पाश्चात्त्य आधिभौतिक नीतिशास्त्राहून आपल्या नीतिशास्त्राचा मोठेपणा त्यांनीं दाखविला आहे. पण याच्या उलट "दुष्टांचें योग्य शासन केल्यानें साधुपुरुषांच्या आत्मौपम्यबुद्धीस किंवा निर्वैरीपणासहि कांहीं कमीपणा येत नाहीं" (गी. र., पृ. ३९१) असेंहि त्यांनीं प्रतिपादिलें आहे. या सर्व लिखाणांत थोडा परस्परविरोध उघड दिसतो आणि असाधुत्वाचा साधुत्वानें प्रतिकार करणें हेंच नैतिक दृष्ट्या सर्वश्रेष्ठ तत्त्व आहे हें स्पष्ट होतें. अपरिहार्य म्हणून केलेला असाधुतेचा स्वीकार हा तत्त्वदृष्ट्या गौणच ठरतो.

सत्य-अहिंसादि श्रेष्ठ नीतितत्त्वें दुष्काळासारख्या आपत्प्रसंगीं पाळणें चांगल्या माणसालाहि कठिण होत असल्यामुळें, अशा प्रसंगीं 'आपद्धर्म' म्हणून आपल्या शास्त्रांत ज्या सवलती सांगितल्या आहेत, त्यांच्यापेक्षां टिळकांच्या कर्मयोगांतील विचार उच्च पातळीवरील आहे, हें येथें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. नीतिधर्म आणि इंद्रियवृत्ति यांच्या झगड्यांत दुर्बलपणामुळें माणसें नेहमीच शुद्ध नीतिधर्माचें आचरण करूं शकत नाहींत. पण टिळकांच्या कर्मयोगांत या दुर्बल पोटभरू लोकांचा पक्ष उचलून धरलेला





नाहीं. इंद्रियजय करणाऱ्या पुरुषार्थी साधकाचाच त्यांत विचार आहे. अशा साधकालाहि आत्म-रक्षणासाठीं नैतिक धर्माला मुरड घालावी लागल्यास शुद्ध नैतिक दृष्ट्या तो गौणपक्ष आहे; हेंहि टिळकांना मान्य आहे.

नैतिक विकास ही सततवर्धिष्णु जीवनशक्ति

हक्क आणि कर्तव्य यांच्या विचारांची क्वचित् गल्लत केली जाते. " आपल्या दुष्टकृत्यानें लोकांचे गळे कापण्यास जो पुरुष प्रवृत्त झाला, त्यास इतरांनीं आपल्याबरोबर साधुपणानें वागावें असें म्हणण्यास कोणताहि नैतिक हक्क राहिलेला नसतो." " किंबहुना साधुपुरुषांस याप्रमाणें एखादें असाधुकर्म करणें भाग पडतें तेव्हां त्याची जबाबदारी शुद्ध बुद्धीच्या साधुपुरुषाकडे न येतां, दुष्ट पुरुषाच्या दुष्ट कृत्याचाच तो परिणाम असल्यामुळें, त्या दुष्ट पुरुषासच त्याबद्दल जबाबदार धरलें पाहिजे " (गी. र., पृ. ३९५) असें टिळकांनीं म्हटलें आहे. धर्मशास्त्रें काय अथवा व्यावहारिक जगांतील कायदे काय हेंच तत्त्व पुरस्कारितात, हें प्रसिद्धच आहे. तथापि, कायदेशीर हक्कांपेक्षां जसें नैतिक कर्तव्य श्रेष्ठ मानावें लागतें, त्याचप्रमाणें नैतिक हक्कांपेक्षांहि नैतिक कर्तव्य श्रेष्ठ असतें, हेंहि लक्षांत ठेवलें पाहिजे. उच्च ध्येयवादासाठीं जो माणूस आत्म-संरक्षणाच्या आपल्या श्रेष्ठ हक्कावरहि स्वेच्छेनें पाणी सोडण्यास तयार होतो त्या माणसाची नैतिक योग्यता सर्वांपेक्षां श्रेष्ठ समजतात, हें टिळकांनींहि दाखवून दिलें आहे (गी. र., पृ. ३९९). पण लोककल्याणाच्या शुद्ध सात्त्विक हेतूनें, म्हणजेच अत्यंत स्वार्थनिरपेक्षतेनें, कर्मयोग्यानें नैतिक धर्माला मुरड घातली, तर ती नैतिक दृष्ट्या दोषार्ह नाहीं इतकेंच त्यांचें म्हणणें आहे. पण याहि बाबतींत आदर्श समाजांत अधिक शुद्धता निर्माण होऊं शकेल असा त्यांचा विश्वास आहे. म्हणजे कर्मयोगी पुरुषांचें शुद्ध स्वरूप आदर्श समाजांतच व्यक्त होऊं शकेल असा सिद्धान्त निष्पन्न होतो. पूर्ण समाजाच्या निर्मितीच्या पूर्वी कोणतीहि व्यक्ति पूर्ण होऊं शकत नाहीं हाच याचा अर्थ होय. गांधीजींचा सत्याग्रह-सिद्धान्त याच दृष्टीनें, कोणाहि माणसाला पूर्णपणें स्थितप्रज्ञ होणें शक्य नाहीं, असें प्रतिपादन करतो. तें प्रतिपादन अधिक सूक्ष्म व तर्कदृष्ट्या अधिक कांटेकोर आहे असेंच म्हणावें लागतें. नैतिक जीवनाच्या दृष्टीनें पूर्ण समाजाची कल्पना देखील तर्कशुद्ध नाहीं. मानवाच्या हृदयविकासाबरोबर त्याच्या नैतिक जीवनाचें क्षेत्रहि सतत वाढतच जाणार. एका अवस्थेंत अपरिहार्य वाटणाऱ्या नैतिक मर्यादा दुसऱ्या अवस्थेंत अपरिहार्य वाटणार नाहींत. नैतिक विकास ही एक सतत वाढत जाणारी व केव्हांहि न थांबणारी अशीच जीवनशक्ति आहे. आत्मसाक्षात्कारी पुरुषांच्या बाह्य वर्तनांत यामुळेंच भिन्न भिन्न आविष्कार झालेले इतिहासांत नमूद आहेत. त्यामुळें आत्मविकासाच्या क्षेत्रांतहि वाढ होऊं शकते असें म्हणावें लागतें. या बाबतींत टिळक आणि गांधी यांच्या विचारांतील भेद अति सूक्ष्म भासला, तरी जीवनाच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें तो अत्यंत महत्त्वाचा आहे, असें मला वाटतें.

क्षत्रियांचा कर्मयोग आणि ब्राह्मणांचा कर्मयोग

हा अतितात्त्विक प्रश्न सोडून सामाजिक जीवनाच्या आजच्या परिस्थितीचा विचार करूं लागल्यासीह कर्मयोग आणि सत्याग्रह यांमध्यें महत्त्वाचा भेद आढळून येतो. सामाजिक व्यवहारांत अहिंसेची मर्यादा कोणती या प्रश्नावर या दोन तत्त्वज्ञानांचा मतभेद दिसून येतो. चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धान्तांत राज्य-संस्थेला आणि क्षात्रधर्माला फार महत्त्वाचें स्थान देण्यांत आलेलें आहे. आणि क्षात्रधर्मांत हिंसा अपरिहार्य म्हणून धर्म्य मानलेली आहे. टिळकांच्या कर्मयोगांत चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार केलेला नसला तरी क्षात्रधर्माला आवश्यक मानलेलें आहे. क्षात्रवृत्तीच्या कर्मयोगी पुरुषानें निष्कामबुद्धीनें, लोककल्याणार्थ अपरिहार्य म्हणून, हिंसेचा स्वीकार केला असतां त्याच्या मोक्षाला म्हणजेच त्याच्या समत्वबुद्धीला बाध येत नाहीं, असें टिळकांचें म्हणणें आहे. चातुर्वर्ण्याच्या विचारांत क्षात्र-धर्माबरोबरच ब्राह्मणधर्माचेंहि विवेचन येतें. हा ब्राह्मण-धर्म संपूर्णपणें अहिंसेवर उभारण्यांत आला आहे. टिळकांनीं आपल्या 'गीतारहस्यां'त फक्त क्षात्र-धर्मांतील कर्मयोगाचीच सविस्तर चर्चा केली आहे. ब्राह्मणधर्मांतील कर्मयोगाचें विवरण त्यांत नाहीं. भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासांत ब्राह्मण आणि





क्षत्रिय या दोनहि वृत्तींच्या साधकांचीं वर्णनें येतात. गृहस्थाश्रमांत राहून आपापल्या स्वभावधर्माप्रमाणें आपला विकास व समाजाची सेवा आमरण करीत राहणें यालाच टिळकांनीं कर्मयोग म्हटलें असल्यामुळें, क्षात्रधर्माव्यतिरिक्त इतर गृहस्थधर्मांना संन्यासधर्म म्हणतां येणार नाहीं. पण टिळकांच्या विवेचनांत ही उणीव राहून गेलेली दिसते. क्षात्रधर्माचें कार्य दुष्टांचा निग्रह करण्याचें आहे. पण समाजांतील दुष्ट प्रवृत्तींचें केवळ बाहेरून नियमन केल्यानें त्या नाहींशा होत नाहींत. त्यांच्या पूर्ण निर्मूलनासाठीं समाजांत सत्प्रवृत्तींची आवड वाढवावी लागते. हें कार्य सत्प्रवृत्तींचा धगधगीत आदर्श समाजापुढें उभा केल्याखेरीज घडून येत नाहीं. समाजांत दुष्टांची म्हणजे कांहीं स्वतंत्र जात असते असें नाहीं. प्रत्येक माणसांत सत् व असत् या दोनहि प्रवृत्तींचें मिश्रण कमी-अधिक प्रमाणांत आढळतें. त्यांतील सत्प्रवृत्ती वाढत गेल्या म्हणजे समाजांत सत्प्रवृत्तीचे लोक वाढलेले दिसतात. हें सत्प्रवृत्ति वाढविण्याचें कार्य मुख्यतः ब्राह्मणधर्माचें कार्य होय. केवळ आत्म्याच्या चिंतनांत गढून जाऊन सामाजिक प्रश्नांकडे दुर्लक्ष करणारा माणूस कर्मयोगी ब्राह्मण नव्हे. समाजाच्या सर्व व्यवहारांत आपली अहिंसेची प्रवृत्ति उभी करून अन्यायाचा आत्मबलिदानानें प्रतिकार करणारा माणूस म्हणजे कर्मयोगी ब्राह्मण. दुष्टाव्याचा जय किंवा निवारण करणें हें साधुपुरुषाचें मुख्य कर्तव्य असल्याचें टिळक सांगतात. पण "साधुपणानें निवारण होणें शक्य नसेल, तर जशास तसें होऊन दुष्टाचें निवारण करूं नये, त्याच्या दुष्ट कृत्यास खुशाल बळी पडावें असें आमच्या धर्मग्रंथांनीं कोठेंहि प्रतिपादन केलेलें नाहीं." (गी. र., पृ. ३९९) हें टिळकांचें म्हणणें चिंत्य आहे. अशा वेळीं क्षात्रवृत्तीच्या माणसानें शस्त्र घेऊन प्रतिकार करणें हा क्षात्रधर्माचा कर्मयोग असला तरी, ब्राह्मणधर्माचा कर्मयोगहि तोच आहे हें म्हणणें मान्य करतां येणार नाहीं. दुष्ट पुरुषाच्या दुष्टपणाला भीतीनें, दुर्बलपणामुळें बळी जाणें हें निःसंशय भेकडपणाचें लक्षण होय. हा भेकडपणा ही देखील हिंसाच आहे. पण त्यापेक्षां प्रतिकारक हिंसा श्रेष्ठच आहे. तथापि, आपल्या आत्मबलाच्या सामर्थ्यावर दुष्ट पुरुषाचा दुष्टपणा झेलून घेतांना अहिंसक पुरुष जरी दुष्टांच्या हिंसेला शरीरानें बळी गेला, तरी त्यांत दुष्टाचा जय होत नसून अहिंसक पुरुषाचाच जय होतो. अशा अहिंसेच्या तेजस्वी बलिदानानें दुष्टांच्याहि हृदयांतील असत्प्रवृत्ति वितळून जातात आणि ते कायमचे सत्प्रवृत्त बनतात. धार्मिक इतिहासांत असल्या प्रकारांचीं अनेक उदाहरणें नमूद आहेत. हा अहिंसक कर्मयोग उत्कटतेनें आचरणारे लोक ज्या समाजांत नसतील त्या समाजांत केवळ क्षात्रकर्मयोगानें दुष्टांचें प्राबल्य थांबविलें जाणार नाहीं. आमच्या धर्मग्रंथांतहि अशीं उदाहरणें आहेतच. दुष्ट माणूस आणि त्याची दुष्ट प्रवृत्ति या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. आध्यात्मिक दृष्ट्या प्रत्येक माणसांत सद्‌अंश असतो हें मान्य केलें पाहिजे. म्हणून दुष्टांचा नाश याचा अर्थ केवळ दुष्टप्रवृत्तींचा विलय असाच समजला पाहिजे. आणि दुष्टांचेंहि हृदयपरिवर्तन कोणत्या मार्गानें होईल याचें संशोधन करीत राहिलें पाहिजे. टिळकांच्या कर्मयोगांत दुष्टांच्या हृदयपरिवर्तनाचा कोठेंच विचार केलेला नाहीं.

अहिंसक मार्ग ही समाजाची सृजक शक्ति

'पूर्ण समाजांतच नैतिक जीवनाचा पूर्ण आदर्श प्रकट होऊं शकतो' हा हर्बर्ट स्पेन्सर यांचा टिळकांनीं उपयोगिलेला सिद्धान्त विल्यम जेम्स यांनीं 'The Varieties of Religious Experience' या ग्रंथांतहि कांहीं प्रमाणांत मान्य केलाच आहे. पण त्यांनीं 'The Value of Saintliness' नांवाच्या एका महत्त्वाच्या प्रकरणांत अहिंसक कर्मयोगाची दुसरी बाजूहि उत्तम प्रकारें मांडली आहे. अहिंसक संत आपल्या अव्यवहार्य प्रेमबळावर समाजांतील अत्यंत दुष्ट हृदयावरहि विजय मिळवितात, दुष्टांचें हृदयपरिवर्तन करून त्यांना सज्जन बनवितात, शत्रूंचें मित्रांत रूपान्तर घडवून आणतात, असें दाखविलें आहे. संतांची ही कामगिरी सामाजिक विकासाच्या दृष्टीनें अत्यंत श्रेष्ठ प्रकारची आहे असें विल्यम जेम्स यांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे: "They are impregnators of the world, vivifiers and animaters of

potentialities of goodness which, but for them, would lie forever dormant.' संतांचे अहिंसक मार्ग या समाजाच्या सृजक शक्ति आहेत, (These saintly methods are creative energies) असें त्यांनीं दाखवून दिलें आहे. स्पेन्सर यांच्याबरोबरच विल्यम जेम्स यांचाहि हा विचार टिळकांनीं आपल्या ग्रंथांत दिला असता, तर त्यांच्या कर्मयोगाच्या विवेचनाला पूर्णता आली असती. स्पेन्सर यांच्या मतें साधुपुरुषाला आपल्या पूर्ण साधुत्वानें नरमांसभक्षकांच्या समाजांत राहतां येणें शक्य नाहीं (गी. र., पृ. ३७३). परंतु संतांच्या जीवनेतिहासांत अशा गोष्टी कित्येकांनीं शक्य करून दाखविल्या आहेत. विल्यम जेम्स यांनीं वरील प्रकरणांतच, मेलॅनेशिअन नरमांसभक्षकांच्या समाजांत प्राणघातक माऱ्यांच्या वर्षावांत निःशस्त्रपणें खिस्ताचा संदेश सांगण्यास गेलेल्या एका खिस्ती मिशनऱ्याची कथा दिली आहे. त्या मिशनऱ्याच्या अहिंसक धैर्याचा त्या नरमांसभक्षकांवर तत्काल परिणाम घडून आल्याचें आणि तो सर्व समाज अखेरीस खिस्ती झाल्याचें ऐतिहासिक वृत्त दिलें आहे; आणि हें कांहीं एखादें अपवादात्मक उदाहरण नसून, अशा अहिंसक शौर्याच्या कथांनीं मिशनरी लोकांचा इतिहास बराच भरून राहिला असल्याचेंहि नमूद केलें आहे.

गांधींच्या सत्याग्रह-सिद्धान्तांत हें हृदयपरिवर्तनाचें तत्त्व प्राणभूत मानलेलें आहे. मानवानें मानवाचा वध करणें ही गोष्ट सत्याग्रह-सिद्धान्ताला मंजूर नाहीं. दुर्जनाची हिंसा ही देखील हिंसाच असल्यामुळें सत्याग्रहाच्या दृष्टीनें ती मानवाचा धर्म बनूं शकत नाहीं. आजच्या राज्यसंस्थेच्या वतीनें होणारी हिंसा देखील नैतिक दृष्ट्या निर्दोष नव्हे. मानवांना जोंपर्यंत सत्याग्रहधर्म आचरण्याची पात्रता येणार नाहीं तोंपर्यंत मानवसमाजांत राज्यसंस्था ही अपरिहार्य म्हणून राहीलच. परंतु तें मानवसमाजाचें भूषण मानणें बरोबर नाहीं. आपल्या अपूर्णतेचेंच तें लक्षण असल्यामुळें, मानवसमाजाचें तें दूषणच समजलें पाहिजे. आणि हें दूषण कोणत्या उपायांनीं घालवितां येईल याचें कर्मयोगी पुरुषांनीं सतत चिंतन व संशोधन चालविलें पाहिजे. त्यासाठीं प्रथम आपल्या व्यक्तिगत जीवनांत सत्याग्रहधर्माची दीक्षा घेतलेले, सेवापरायण कर्मयोगी निर्माण झाले पाहिजेत. अशा सत्याग्रही व्यक्तींनीं सामुदायिक जीवनाच्या विविध क्षेत्रांतील आज अपरिहार्य वाटणारी हिंसा कशी परिहार्य करून दाखवितां येईल, याचे प्रयोग हातीं घेतले पाहिजेत. म्हणजे क्रमाक्रमानें मानवसमाजाच्या जीवनांत अहिंसेचा प्रदेश वाढत जाईल. या दृष्टीनें गांधींचा सत्याग्रहमार्ग हाच उच्च कर्मयोग आहे. कोणत्याहि अर्थानें त्याला कर्मसंन्यास म्हणतां येणार नाहीं. टिळकांच्या कर्मयोगापेक्षां गांधींच्या सत्याग्रह-विचारांत सामाजिक जीवनाचा अधिक सूक्ष्म विचार सामावलेला आहे असें म्हणावें लागेल. सामाजिक जीवनांतील जें क्षेत्र अपरिहार्य हिंसेचें क्षेत्र ठरेल, तेथें टिळकांचा निष्काम-बुद्धीचा कर्मयोगच स्वीकारणें योग्य होईल. पण ज्या क्षेत्रांत अहिंसक पर्याय उपलब्ध होऊं शकेल त्या क्षेत्रांत सत्याग्रहमार्गाचाच अवलंब केला पाहिजे. या क्षेत्रांच्या मर्यादांच्या बाबतींत कित्येक वेळां मत-भेद होणें अगदीं स्वाभाविक आहे. अशा वेळीं सत्याग्रही निष्ठेच्या माणसांनीं आपले प्रयोग स्वतःच्या जबाबदारीवर स्वतंत्रपणें चालूं ठेवले पाहिजेत. हे सत्याग्रही म्हणजेच चातुर्वर्ण्याच्या भाषेंतील ब्राह्मण कर्मयोगी होत.

परमेश्वर आणि ज्ञानी पुरुष

टिळकांनीं लोककल्याणार्थ करावी लागणारी हिंसा निर्दोष आहे असें म्हणतांना परमेश्वरानेंहि साधूंच्या संरक्षणासाठीं व दुष्टांचा नाश करण्यासाठीं वेळोवेळीं अवतार घेतले आहेत, असें म्हटलें आहे. "ज्ञानानें ज्ञानी पुरुष जर परमेश्वररूप होतो तर परमेश्वर जें काम करतो तें, परमेश्वराप्रमाणें म्हणजे निःसंग बुद्धीनें करण्याची आवश्यकता ज्ञानी पुरुषांस तरी कशी सुटणार?" (गी. र.–पृ. ३३०), "सर्व सृष्टीचें पालनपोषण करून लोकसंग्रह करण्याचा भगवंताचा जो हा अधिकार तोच, पुरुष ज्ञानी झाला म्हणजे त्याला प्राप्त होत असतो" (पृ. ३२८) असें टिळकांनीं प्रतिपादिलें आहे. याहि बाबतींत सत्याग्रहसिद्धान्ताचा तात्त्विक विरोध आहे. माणूस कितीहि ज्ञानी झाला तरी, तो देहधारी असेपर्यंत संपूर्ण ईश्वर होणें शक्य

नाहीं असें गांधींचें मत आहे. " ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति " इत्यादि उपनिषदांतील वचनांचा शब्दशः अर्थ करतां येत नाहीं, असें वेदान्तसूत्रांचेंहि स्पष्ट मत आहे. " जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणाद् असंनिहितत्वाच्च " (वेदान्तसूत्र ४-४-१७) या सूत्रानें ब्रह्मवेत्यालाहि जगद्व्यापारांत वाटेल ती ढवळाढवळ करण्याचें सामर्थ्य प्राप्त होत नाहीं, तर तो ईश्वराचाच खास अधिकार आहे, असें स्वच्छ म्हटलें आहे. वेदान्तसूत्रांचा अत्यंत बारकाईनें उपयोग करणाऱ्या टिळकांनीं 'गीतारहस्यां'तील आपल्या विवेचनांत या महत्त्वाच्या सूत्राचा कोठेंच उल्लेख केला नाहीं याचें आश्चर्य वाटतें. ईश्वरानें दुष्टांचा वध केला तरी, त्यांत केवळ साधूंचें रक्षण एवढाच हेतु असत नाहीं. दुष्टांनाहि मुक्ति देणें हा त्यामागें हेतु असल्याचें आपल्या पुराणग्रंथांत सर्वत्र वर्णन आहे. याचा उल्लेख टिळकांनीं 'गीता-रहस्यां'त (पृ. ३९४) केला असला तरी त्याची विशेष चर्चा केली नाहीं. ज्याची हिंसा करावयाची त्याचेंहि त्या हिंसेनें कल्याण होणार असेल, तर अशा हिंसेला गांधी देखील अहिंसा म्हणण्यास तयार आहेत. गाईच्या वासराचें प्राणहरण करण्याच्या निमित्तानें या अहिंसात्मक हिंसेची फार सुंदर चर्चा गांधींनीं अनेक लेखांतून केलेली आहे. दुष्ट-हिंसेला अहिंसा म्हणतां येत नाहीं; याचें कारण, ती हिंसा त्या दुष्टाला वगळून बाकीच्या सर्व समाजाच्या कल्याणाची असली तरी, ती त्या दुष्टाच्या कल्याणाची असेलच असें म्हणतां येणार नाहीं. माणूस कितीहि ज्ञानी झाला तरी परमेश्वराप्रमाणें तो सर्वज्ञ कधींच होऊं शकत नसल्यामुळें, त्याच्या हातून होणारी दुष्ट-हिंसा ही अहिंसा ठरणें शक्य नाहीं. तो फक्त सर्वज्ञ परमेश्वराचाच अधिकार आहे. 'न देवचरितं चरेत्' हा इशारा यामुळेंच निर्माण झालेला आहे. याशिवाय ईश्वराचे सारेच अवतार दुष्टांची हिंसा करण्याकरितां झाले आहेत असें नाहीं. संपूर्ण अहिंसेचा आचार करणारेहि अवतार आपल्याकडे मानले आहेतच. ईश्वराचें स्वरूप भक्तिमार्गांतील संतांनीं संपूर्ण प्रेममय मानिलें आहे. तो कोणाहि पतिताला कधींहि सोडून देण्यास तयार होत नाहीं. त्याला पावन करण्याची तो सदैव इच्छा बाळगतो. माणसाला जशी ईश्वरप्राप्तीची तळमळ असते त्याप्रमाणेंच परमेश्वराला पतिताचा उद्धार करण्याचा कळवळा आहे, असें सर्व संतांचें सांगणें आहे. टिळकांनीं 'गीतारहस्यां'त भक्ति-योगावर एक स्वतंत्र प्रकरण लिहिलें असलें तरी, संतांच्या या प्रेमस्वरूप परमेश्वराचा बोध त्यांत कोठेंच आढळत नाहीं. गांधींच्या सत्याग्रहांत ईश्वराच्या प्रेमस्वरूपाचा सर्वत्र पुरस्कार आढळून येतो. टिळकांच्या भक्तींतहि हृदयाचें अनिवार भरतें आढळत नाहीं. 'गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृद्' या ईश्वराचें दर्शन टिळकांच्या कर्मयोगांत मिळत नाहीं. बुद्धिवादाची रूक्षताच सर्वत्र व्यापून राहिलेली दिसते. रूक्ष बुद्धिवादानें मानवी हृदयाचें परिवर्तन होण्याची फारशी आशा नाहीं. त्याला अपरंपार प्रेमाचा ओलावाच हवा. असें प्रेम मानववधाचा स्वीकार करूं शकत नाहीं.

पापपुण्याच्या अतीत ?

ब्रह्मभूत झालेल्या साधुपुरुषांची स्थिति नेहमींच पवित्र व निष्पाप असते, कारण त्यांची बुद्धि पाप-पुण्यापासून अलिप्त असते, हा एक अध्यात्मशास्त्रांतील प्रसिद्ध सिद्धान्त आहे. " समबुद्धीनें केलेलें घोर युद्धहि धर्म्य व श्रेयस्कर आहे " (पृ. ३९३) हें कर्मयोगाचें सार आहे असें म्हणतांना टिळकांनीं या सिद्धान्ताचा आश्रय केला आहे. ज्ञानी पुरुष पापपुण्याच्या अतीत होतो याचा खरा अर्थ येथें स्पष्ट केला पाहिजे. द्वंद्वातीत अवस्था प्राप्त करून घेण्यासाठीं प्रथम पापकर्माचा स्वरूपतः बुद्धिपुरस्सर त्याग करावयाचा असतो. पुण्यकर्माचा आग्रहपूर्वक अंगीकार करून हा त्याग सिद्ध होतो. परंतु 'मी पुण्यकर्म आचरीत आहे' याचा अहंभाव म्हणजे जाणीवहि शेवटीं गळून पडावी लागते. पुण्यकर्में करण्याचा देहाला, मनाला आणि बुद्धीला अखंड अभ्यास घडला म्हणजे शेवटीं पुण्यकर्म हा सहज-स्वभावच बनतो. पुण्याच्या अतीत होण्याचा हा एकच मार्ग आहे. म्हणून ब्रह्मज्ञानी कर्मयोगी पाप-पुण्याच्या अतीत झाला, तरी त्याच्याहातून कोणतेंहि पापकर्म संभवत नाहीं. मात्र असा ब्रह्मज्ञानी पुरुष देखील आपल्या प्रकृतीनें व्यवहारांत मर्यादित झाल्या-शिवाय राहात नाहीं. तो आपल्या समाजाच्या आणि





आपल्या काळाच्या पापपुण्यविषयक कल्पनांनीं मर्यादित राहतो. क्वचित् एखादा पुरुष वृत्तीनें क्रांतिकारक असल्यास तो पापपुण्याच्या नवीन कल्पना स्वतः निर्माण करतो आणि समाजापुढें आदर्श म्हणून मांडतो. श्वेतकेतूसारख्या साधुपुरुषांनीं समाजाच्या नैतिक आदर्शांत अशारीतीनें भर घातल्याचें टिळकांनींहि दाखवून दिलें आहे. या दृष्टीनें पाहतां टिळकांच्या कर्मयोगापेक्षां गांधींचा सत्याग्रह हा नैतिक आदर्शांत भर घालणारा क्रांतिकारक विचार आहे असें दिसून येतें. समाजहितासाठीं दुष्ट-हिंसा अपरिहार्य म्हणून स्वीकारणाऱ्या 'कर्मयोगा'-पेक्षां कोणत्याहि परिस्थितींत मानववध अधर्म्य समजून दुष्टाचें हृदयपरिवर्तन करण्याचें साध्य अंगीकारणारा 'सत्याग्रह' अधिक विकसित झालेला आहे हें उघड आहे.

'जशास तसें'चा झालेला विकृत अर्थ

'शठं प्रत्यपि सत्यम्' हा बुद्धाचा आणि 'शठे शाठ्यम्' हा कृष्णाचा मार्ग असें म्हणण्यांत टिळकांनीं दोघांनाहि उगाच अन्याय केला आहे. 'गीतारहस्यां'त "न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्", "न चापि वैरं वैरेण केशव व्युपशाम्यति", "जयो वैरं प्रसृजति" इत्यादि भारतांतील वचनें देऊन हा मार्ग वैदिकच आहे असें टिळक म्हणतात. 'अक्रोधेन जयेत् क्रोधम्' इत्यादि श्लोक मूळ महाभारतांतला असून धम्मपदांत त्याचा हुबेहूब अनुवाद केला असल्याचेंहि टिळकांनीं प्रतिपादिलें आहे (पृ. ३९५). असें असतां बिचाऱ्या बुद्धाच्या डोक्यावर नापसंतीचा शिक्का कां? कृष्णाच्या वचनाचा 'जशास तसें' असा अगदींच प्राकृत अर्थ केल्यानें कृष्णालाहि लघुत्व आलें आहे. 'जशास तसें' याचा सामान्य व्यवहारांतील अर्थ टिळकांच्या मनांत नाहीं, हें 'गीतारहस्या'च्या आस्थेवाईक अभ्यासकालाच फक्त कळेल. इतरांना त्यामुळें विकृत अर्थाचीच प्रतीति होईल. 'राजकारण हें साधूंसाठीं नाहीं' असें म्हटल्यानेंहि, तें गुंडांसाठीं आहे असें टिळकांना खास म्हणावयाचें नव्हतें; पण त्यांच्या या सदोष शब्दप्रयोगामुळें अविचारी आणि माथेफिरू लोकांच्या हातीं पेटलेलें कोलीत मिळाल्यासारखें झालें. 'जशास तसें' म्हणजे क्रोधाला क्रोध अथवा द्वेषाला द्वेष नव्हे. 'जशास तसें' म्हणजे दुर्बुद्धीचा सद्बुद्धीनें, अज्ञानाचा ज्ञानानें आणि क्षुद्रतेचा उदात्ततेनें आघात जिरवणें होय. आपण मागावें तें आपणांला या सृष्टींत मिळतें असा सृष्टीचा नियम असल्यामुळें, आपण सदैव शुभच मागत राहिलें पाहिजे तरच तें आपणांला मिळेल, एवढाच कृष्णवचनाचा अर्थ समजला पाहिजे. अज्ञानानें वाईट मागितलें तरीहि परमेश्वर तें न देतां परमकारुणिकतेनें तो दुष्टाचा उद्धारच करतो हें मागें दाखविलेंच आहे.

सत्याग्रहांतील प्रामाणिक निर्भयपणा

सत्य-अहिंसादि नीतिधर्म आणि सर्वभूतहित यांचा विरोध आला असतां वाचिक सत्य अथवा शारीरिक अहिंसा यांचा त्याग करून सर्वभूतहित साधावें असा टिळकांच्या कर्मयोगाचा महत्त्वाचा दावा आहे. त्याचाहि थोडा विचार येथें अवश्य केला पाहिजे. वरवर पाहतां हा प्रश्न जितका सुलभ वाटतो तितका तो खास सुलभ नाहीं. बाह्य कर्मापेक्षां कर्त्याची बुद्धि म्हणजेच त्याचा हेतु श्रेष्ठ समजला पाहिजे हें जितकें खरें, तितकेंच शुद्ध हेतूप्रमाणें बाह्य कर्माचीहि शुद्धता महत्त्वाची आहे हेंहि खरें आहे. यामुळें ज्या क्रियेंत या दोघांचीहि शुद्धि साधली जाईल ती क्रिया नैतिक दृष्ट्या पूर्ण शुद्ध समजली पाहिजे. व्यावहारिक जीवनांत हा सिद्धान्त कसा अमलांत आणावयाचा हा प्रश्न केवळ तर्कानें सुटणार नाहीं. त्यासाठीं जीवनशुद्धीची आवश्यकता आहे. शिवाय जीवमात्राचें कल्याण साधण्यासाठीं आपलें सर्वस्व वाहून घेण्याचीहि गरज आहे. अशा शुद्ध बुद्धीच्या व जीवमात्राच्या सेवेसाठीं देहार्पण केलेल्या पुरुषाचाच निर्णय प्रमाण मानला पाहिजे. गांधींचा सत्याग्रहसिद्धान्त किंवा टिळकांचा कर्मयोग यांमध्यें याबाबतींत तात्त्विक दृष्ट्या महत्त्वाचा भेद आहे. कर्मयोगाची दृष्टि अशा वेळीं कर्त्याच्या बुद्धीला अधिक महत्व देऊन बाह्य कर्माकडे थोडी डोळेमिचकावणी करणारी आहे. तर, सत्याग्रहाच्या विचारांत दोन्हीकडेहि करड्या नजरेनें पाहण्याची वृत्ति आढळते. 'सत्य बोलावें' याचा अर्थ लोककल्याणाचा विचार न करतां जें दिसेल वा जें मनांत येईल तें सारखें बडबडत राहावें असा अर्थ नाहीं. 'सत्य





बोलावें ' या वाक्यांतील ' बोलावें ' हा विधि नसून, बोलण्याची नैतिक आवश्यकता निर्माण होईल त्या वेळीं ' सत्य ' बोलावें हा विधि आहे. यामुळें सत्याच्या साधकाला फार मोठ्या संयमाची साधना करावी लागते. सत्याग्रहांतील सत्य या शब्दाचा अर्थ जीवनसत्य (म्हणजेच सर्वभूतहित) असा आहे. मात्र त्या जीवनसत्यांत वाचिक सत्याचाहि अवश्य समावेश केलेला आहे. कारण वाचिक सत्य हें देखील एक भूतहितच आहे आणि जितक्या प्रमाणांत आवश्यक वाचिक सत्याचा त्याग केला जाईल तितक्या प्रमाणांत भूतहिताचाहि बळी गेल्याशिवाय राहात नाहीं, असा इतिहासाचा अनुभव आहे. म्हणून सत्याग्रहधर्मांत वाचिक मौन अवश्य ठरतें, पण वाचिक असत्य मात्र कधींहि योग्य मानलें जात नाहीं. हाच नियम इतर नैतिक तत्त्वांनाहि लावावयाचा आहे. त्याच्या तपशिलांत येथें जातां येणार नाहीं. भूतहिताच्या दृष्टीनें सत्य हेंच असत्य व असत्य हेंच सत्य, हिंसा हीच अहिंसा व अहिंसा हीच हिंसा असें प्रतिपादन केल्यानें नैतिक विचारांत स्पष्टता येण्याऐवजीं गोंधळ आणि विकृति माजण्याची भीति आहे. मानवी जीवनाचा इतिहास तपासला असतां अशी विकृति समाजांत मोठ्या प्रमाणांत निर्माण झालेली आढळते. कर्मयोगी विचारानें असा गोंधळ माजविण्याच्या कामीं बराच हातभार लावला आहे. याला केवळ टिळकच जबाबदार आहेत असें नाहीं. तर महाभारतासारख्या ग्रंथांतहि कांहीं ठिकाणीं असे प्रयत्न केलेले आढळतात. सत्याचा आणि अहिंसेचा जसजसा महिमा वाढूं लागला तसतसा असत्याचा स्वीकार करूनहि त्याला सत्य म्हणण्याची आणि हिंसेचा आचार करूनहि त्याला अहिंसा म्हणण्याची युक्ति कित्येकांनीं शोधून काढली. उदाहरणार्थ, वेदांत यज्ञकर्माच्या निमित्तानें पशुहिंसा उपदेशिलेली आहे. पण पुढें अहिंसेचा सिद्धान्त नैतिक दृष्ट्या सर्वमान्य झाल्यामुळें वैदिक धर्माच्या अभिमानी पंडितांनीं " यागीया हिंसा अहिंसा, वेदविहितत्वात् " असा सिद्धान्त बनविला. पण वेदानें सांगितली तरी देखील पशुहिंसा कोणत्याहि अर्थानें अहिंसा होणें शक्य नाहीं. सरळपणानें आणि ऐतिहासिक दृष्टीनें असेंच कबूल केलें पाहिजे कीं, हा नैतिक विचारांचा विकास झालेला आहे. नवा सिद्धान्त हृदयानें मान्य केला तरी जुन्या सिद्धान्ताची पकड बुद्धीला कांहीं काळ सोडीत नाहीं आणि त्यामधून मग या प्रकारच्या अप्रामाणिक युक्त्या लढविण्याची विकृति निर्माण होते. जीवनाचें पूर्णसत्य आकलन होण्यासाठीं बुद्धीची सर्व प्रकारच्या आग्रहांपासून, एककल्लीपणापासून, जें चालत आलेलें आहे त्याचेंच समर्थन करण्याच्या मूढाग्रहापासून मुक्तता व्हावी लागते. कर्मयोगी विचारानें सरळपणानें भूतहितासाठीं वाचिक सत्य सोडून वाचिक असत्याचा स्वीकार करावयाचा असेल, तर तो उघड करावा ! त्यालाच पुन्हां सत्यशब्द लावण्याचा अट्टाहास करूं नये. सामाजिक व्यवहारांत असत्य, हिंसा इत्यादिकांचा उपयोग करणें जेव्हां अपरिहार्य वाटेल तेव्हां तसें स्पष्ट म्हणावें. सत्याग्रहसिद्धान्तानें असा निर्भय प्रामाणिकपणा निर्माण केला आहे. अपरिहार्य हिंसा ही हिंसाच मानलेली आहे. तिला अहिंसा म्हटलेलें नाहीं. वस्तुतः पाहतां येथें शब्दांचीच अपूर्णता भासूं लागते. वाढत्या विकासकल्पनांमध्यें प्रत्येक अवस्थेला वेगळे वेगळे शब्द वापरण्याची व्यवस्था केली पाहिजे. म्हणजे व्यर्थ गोंधळ माजणार नाहीं.

मानसिक मांद्य ('mental laziness')

लोककल्याणासाठीं हिंसेचा स्वीकार करणाऱ्या कर्मयोगावर एक महत्त्वाचा आक्षेप असा कीं, त्यामुळें हिंसेला प्रतिष्ठा मिळाल्यासारखें होतें आणि सामाजिक मनांतून हिंसेचें निर्मूलन होण्याऐवजीं तिला खतपाणी पडत राहतें. दुष्टाव्याचा विनाश करण्यासाठीं दुष्टाव्याचेंच आवाहन करण्याची दुष्ट आपत्ति निर्माण झाल्यामुळें सामाजिक मन शुद्ध होण्याचें कार्य स्थगित होतें. पण सर्वांत मुख्य आक्षेप असा आहे कीं, कर्मयोगानें दुष्टाचा प्रतिकार प्रथम साधुपणानें करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे असें कितीहि प्रामाणिकपणानें मान्य केलें असलें तरी, हिंसेचा आश्रय करण्याची सवलत ठेवली असल्याकारणानें अहिंसात्मक पर्याय शोधून काढण्याचा उत्साह मंदावतो. टिळकांना उत्तर देतांना गांधींनीं ' mental laziness ' चा, म्हणजेच मानसिक मांद्याचा, आक्षेप घेतला आहे. त्याचा हाच अर्थ आहे. लोकसंग्रहासाठीं हिंसेचा

कायमचा त्याग करण्याची प्रतिज्ञा केलेला अहिंसक कर्मयोगीच नवे अहिंसक पर्याय शोधून काढूं शकेल. याच दृष्टीनें पाहतां कर्मयोगापेक्षां सत्याग्रहाचा मार्ग अधिक तेजस्वी म्हणावा लागतो.

दुष्टाच्या हिंसात्मक प्रतिकाराच्या बाबतींत आणखी एक गोष्ट लक्षांत ठेवली पाहिजे. सामाजिक विचार करतांना एकेकट्या दुष्टाचा विचार पुढें येत नाहीं. तर एकेका समाजाचा वा एखाद्या सबंध राष्ट्राचा प्रश्न उत्पन्न होत असतो. अशा वेळीं हिंसात्मक प्रतिकाराचा अवलंब करावयाचा म्हणजे प्रचंड सामाजिक विनाश ओढवून घ्यावा लागतो. त्या युद्धांच्या तयारीसाठीं शत्रुत्वाच्या भावनांचा दीर्घ काल उपदेश करावा लागतो व त्यामुळें शेवटीं सामाजिक मन अधिकाधिक भ्रष्ट व विफल होत जातें. विज्ञानाच्या आधुनिक युगांत हिंसात्मक युद्धाचा स्वीकार म्हणजे सर्व सांस्कृतिक मूल्यांचा विनाश होय. भारतीय युद्धानन्तर भारतांत कलियुग सुरू झालें या म्हणण्याचा अर्थ भारतीय युद्धानें भारतीय संस्कृतीच्या मूल्यांचा संपूर्ण विनाश केला असाच आहे. महाभारतानें युद्धाची दुष्टता व विफलताच सिद्ध केलेली आहे. आजच्या मानव-समाजापुढें असलेले प्रश्न अत्यंत मूलगामी आहेत. आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय क्षेत्रांत प्रत्येक व्यक्तीला समानतेनें वागविलें गेलें पाहिजे अशी संस्कृतीची हांक मानवाला मिळालेली आहे. या हांकेसरशीं जगांतील सारा मानवसमाज खळबळून उठत आहे. सामाजिक जीवनांतील अनेकविध अन्यायांविरुद्ध आणि आर्थिक व राजकीय क्षेत्रां-तील शतकानुशतकांच्या पिळवणुकीविरुद्ध संग्राम सुरू झालेला आहे. या संग्रामाचें नेतृत्व करण्या-साठीं नव्या नैतिक आदर्शांची आणि नव्या भौतिक संघटनांची आवश्यकता निर्माण झाली आहे. जुन्या जगांतील नैतिक विचार देखील नव्या काळाला अपुरे भासत आहेत. या जाणिवेंतूनच गांधींचा सत्याग्रह-धर्म निर्माण झाला आहे. मानवमात्र अवध्य आहे, मानवांतील दुष्प्रवृत्तींचा शिक्षणानें आणि आत्मबलानें विलय होणें इष्ट आणि शक्य आहे अशी त्यांची श्रद्धा आहे. टिळकांच्या कर्मयोगाचें अत्यंत सुसंस्कृत स्वरूप म्हणून गांधींचा सत्याग्रह भारतांत प्रकटला आहे. यांत टिळकांचा अधिक्षेप नाहीं. उलट, टिळकांच्या अध्यात्माचा हा यथार्थ गौरवच आहे, असें महाराष्ट्रानें मानावें इतकेंच माझें म्हणणें आहे.

माहेर

तरुपर्णी अगणित वीणारव
निळ्यांत हिरवें गान मिसळतें
पर्युत्सुक हृदयांत माझिया
सौख्य नवें शतकम्प पावतें

विशाल वत्सल निळाईतुनी
ओघळती बिसतन्तु झरझरां
मउ हिरव्या शय्येवरि मिळतो
चित्तपांखरा अमृत-चारा

समाधान, सान्त्वना मिळाया
त्रिखंड धुंडुनि विन्मुख फिरतें
निळ्या गगनिं, हिरव्या मायेमधिं
माहेर मला प्रेमळ मिळतें !

—शान्ता कुलकर्णी

अनुक्रमणिका





गांधीजयन्तीच्या निमित्तानें कांहीं विचार : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

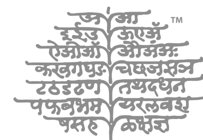
मानवतावादी मूल्यांचा साक्षात्कार

महात्मा गांधी जाऊन, तसें म्हटलें तर, फार थोडा काळ झाला आहे. परंतु, ते जाऊन दीर्घ काळ लोटला आहे, असें सर्वांना भासत आहे. गांधी जनतेच्या विस्मृतिपथांत जात आहेत. तीन वर्षें म्हणजे जणुं काय एक शतकच गेलें असें वाटतें. त्यामुळें गांधींच्या निष्ठावंत भक्तांना त्यांच्या अभावाची खोल जाणीव होऊन त्यांची असहायतेची भावना व निराशा वाढत आहे. राजकीय सत्ता गांधींच्या कृपेनें ज्यांना लाभली ते राजकारणी अनुयायी, सत्तेला आपल्या हातीं खेळविण्याकरितां व राज्ययंत्र राबविण्याकरितां, गांधींचीं मंदिरें, स्मारकें, उत्सव, यात्रा इत्यादि कार्यक्रम, लोकांचीं मतें उकळण्याचें साधन म्हणून, अमलांत आणीत आहेत. परंतु गांधींची मूर्ति दृष्टिपथांतून दूर दूर चालली आहे, याची विषण्ण जाणीव त्यांच्या जयंतीदिनाच्या निमित्तानें झाल्याशिवाय राहत नाहीं.

गांधींच्या हयातींत, सार्वजनिक आयुष्यांत, सगळें भारतवर्ष विद्युत्संचारानें भरलेलें व भारलेलें अनुभवास येत होतें. गांधींनीं किल्ली फिरवल्याबरोबर लोकभावनांचे अपरंपार उसळणारे प्रवाह सागराच्या भरतीप्रमाणें उसळूं लागत. वादळापाठीमागून वादळ उठावें, त्याप्रमाणें गांधींच्या सार्वजनिक जीवनक्रमाचा इतिहास घडला. गांधी लोकोत्तर महात्मे म्हणून त्यांची दिगंत कीर्ति झाली. इतिहासप्रसिद्ध धर्मसंस्थापकांनीं जनमनांत जितकें खोल स्थान मिळविलें, तितकेंच गांधींनीं आपल्या हयातींत मिळविलें. परंतु इतिहास अशी साक्ष देतो कीं, धर्मसंस्थापकांच्यामागें त्यांची स्मृति अधिक खोल व तीव्र होऊन बळावत गेली; ती धर्मसंस्थापक व्यक्ति आपल्या पश्चात् भव्य व दिव्य रूप धारण करून विश्व व्यापीत, समाजाच्या गाभ्यांत शिरून सामाजिक व राजकीय क्रान्तीची महान् शक्ति बनली. जशी कांहीं समाजाला नव्या मुशींत ओतून नवा आकार देणारी उष्णता; पुढें येणाऱ्या प्रत्येक पिढीला युग-कार्य संपेपर्यंत नव्यीं अद्भुत चैतन्याचें स्फुरण देणारें विशाल शक्तीचें केंद्रस्थान ती बनली. धर्मसंस्थापक महात्मा हुतात्मा बनला, तर त्याच्याबद्दलचा शोक त्याच्या धर्मसंदेशाची आठवण कधींहि बुजूं देत नाहीं, असा ख्रिश्चन धर्माचा इतिहास आहे.

साधुत्वाची सत्त्वपरीक्षा करणारें राजकारण !

भारतवर्षाच्या इतिहासाला धार्मिक हुतात्म्याची गरज होती. स्वातंत्र्याच्या चळवळीला तशी गरज नव्हती. कारण, ‘ राज्यें लोकांच्या पाठिंब्याशिवाय चालत नसतात व चालवूं नयेत ’ अशा राजनैतिक सिद्धान्ताची पूर्ण व स्पष्ट जाणीव झालेल्या युगांतली हिंदी स्वातंत्र्याची चळवळ होती. गांधीवादी चळवळीलाहि आत्मसमर्पणाचें वळण होतेंच; परंतु ब्रिटिश साम्राज्य घालविण्याकरितां त्याची मोठ्या रूपांत ऐतिहासिक गरज नव्हती. गांधीतत्त्वज्ञानालाहि गांधी हेच हुतात्मे मिळाले. हुतात्म्यांची परंपरा लाभल्याशिवाय कोणताहि नवा सामाजिक ध्येयवाद प्रभावी होत नाहीं किंवा सिद्ध होत नाहीं. आत्मविसर्जन करणाऱ्या प्रवृत्तींच्या योगानेंच त्या युगाची परिवर्तनक्षमता सिद्ध होते व युगपरिवर्तन करणाऱ्या शक्तींच्या कार्यक्षमतेची परीक्षा होते. गांधींच्या राजकीय चळवळीला आत्मसमर्पणाचा आकार होता, परंतु सामाजिक अंतरंगाचा ठाव





घेणारी भेदक शक्ति त्यांत नव्हती. समर्पणाचा ध्यास घेणारा स्थिरभाव हा त्या चळवळीचा गाभा नव्हता. लौकिक अर्थानें गांधी राजकीय कार्यांत यशस्वी झाले, हें खरें आहे. परंतु, त्यांच्या जीवनोद्देशाला साफल्याकडे नेणारी जागृत प्रवृत्ति व परंपरा आज कोठें आहे ? वर्धिष्णु व विजिगीषु स्वरूपांत ती कोठेंच सांपडत नाहीं. वर्धा येथें एक संतमंडळ आहे. पवनारला गांधी-ध्येयवादाची दीपाप्रमाणें तेवणारी लहानशी ज्योति आहे. परंतु इकडे सगळा भारतवर्ष अंधारांत आहे !

ब्रिटिशराज्यसत्तेचा प्रतिकार करणाऱ्या राजकीय चळवळीला गांधीमार्गी रूप प्राप्त झाल्यामुळें, आज ब्रिटिश राज्यसत्ता येथून चालती झाल्यावर गांधीमार्ग मागें पडलेला दिसत आहे. ह्या राजकीय चळवळीची भारतीय दुर्गतीसंबंधींची मीमांसा अत्यंत एकांगी व उथळ होती. वस्तुतः भारतीयांच्या भयंकर दुर्गतीचा परकीय राज्य हा एक बाह्य परिणाम होता. तो केवळ बाह्य परिणाम नष्ट केल्यानें दुर्गतीचा वेग आवरतां येणार नाहीं, अशा जाणिवेचा अभाव त्या चळवळींत होता. त्यामुळें त्या चळवळींतून निघालेलीं माणसें अग्निदिव्यांतून निघालीं नाहींत. ' आम्हीं अग्निदिव्य केलें ' हा त्यांचा शुद्ध दंभ आहे. अग्निदिव्य म्हणजे अनेक पिढ्यांच्या गृहदाहांचा इतिहास असतो. बेचिराख झालेल्या व नामशेष झालेल्या अगणित व्यक्तींच्या स्मरणानें थरारून रोमांचित झालेला राष्ट्रपुरुष गगनाला भिडूं पाहाणाऱ्या चळवळींच्या ज्वालांत उभा राहिलेला दिसत असतो. अशा प्रकारच्या दिव्यांतून तावून-सुलाखून निघालेल्या, कायापालट झालेल्या कार्यकर्त्यांची परंपरा हिंदवी स्वराज्याच्या नव्या उभारणीला मिळाली नाहीं. म्हणून गांधींचा जीवनोद्देश सफल होण्याच्या मार्गावर दिसत नाहीं.

आजच्या मानवी जगाला धर्मस्थापनार्थ आत्मसमर्पण करावयास लावणाऱ्या दृष्टीची गरज आहे. कारण, या युगाला विनाशाकडे नेणाऱ्या शक्तीनें आपला प्रभाव निर्माण करण्यास प्रारंभ केला आहे. प्रत्येक युगाच्या पोटीं त्याची भयानक शक्ति साठलेली असतेच. गांधींना या युगाची घातक शक्ति व आर्तता दृग्गोचर झाली होती. परंतु साधुत्वाची सत्त्वपरीक्षा करणाऱ्या मोहक व मादक राजकारणाचे ते धुरंधर बनले होते. त्यामुळें त्यांच्या चळवळींत वर्तमान युगाला दोषमुक्त करणारे गुण प्राधान्य पावले नाहींत. त्यांच्या ठिकाणीं अशा चळवळीला लागणारी पात्रता पूर्ण होती. कारण सर्व सामाजिक चळवळींना संवादी बनवून त्यांना शक्ति, मर्यादा, व आकार देण्याचें विधायक सामर्थ्य विश्वव्यापी नैतिक मूल्यांनाच असतें. या नैतिक मूल्यांची, सर्वस्व पणाला लावून, आराधना करणारी वृत्ति गांधींच्या जीवनांत भरून राहिली होती. परंतु या त्यांच्या वृत्तीला, संकुचित राष्ट्रवादाच्या भावनेनें भरलेल्या व्यक्तींच्या सहकार्याकरितां,संकुचित मार्गांत बद्ध होऊन गुंतावें लागलें. या युगाला दोषमुक्त करणारा कार्यक्रम अंगीकारून जीवितक्रमणा करणारे शेंकडों आश्रम गांधीहत्येनंतर देशभर दिसावयास पाहिजे होते. परंतु स्वराज्य आलें, गांधी गेले आणि सगळ्या उदात्त प्रवृत्ती जणुं काय मावळल्या ! हिंदुस्थानची दुर्गति वेगानें अंतकालाकडे धांवत आहे. हिंदुस्थानला सावरणाऱ्या विशाल अध्यात्मशक्ती हळूहळू अंतर्धान पावल्यासारख्या दिसत आहेत.

नव्या क्रान्तिकारक संत-चळवळीची गरज

कोणत्याहि युगांत प्रगतीच्या काळांतहि धोका देणाऱ्या प्रवृत्तींचीं बीजें वाढत असतातच. वर्तमान युग पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या विश्वविजयाचें युग आहे. हें युग विश्वव्यापी असल्यामुळें त्याच्या नाशाला उद्युक्त झालेल्या अंतःस्थित शक्ती सर्व राष्ट्रांना विनाशाच्या आवर्तांत ओढीत आहेत. म्हणून राष्ट्रवादी दृष्टि कोणत्याहि राष्ट्रास तारण्यास समर्थ राहिली नाहीं. विश्वव्यापी दृष्टीच आजच्या मानवजातीच्या संकटांचा अर्थ दाखवूं शकेल; आणि विश्वव्यापी मानवतावादी मूल्यांच्या आधारावर उभारलेली चळवळच आजच्या संकटांतून आपणांस बाहेर नेऊं शकेल. अशा मूल्यांचा साक्षात्कार गांधींना झाला होता. अशा मूल्यांचा साक्षात्कार असलेली चळवळ म्हणजेच संतांची चळवळ होय.

परंतु आज आवश्यक असलेल्या संतांच्या चळवळींत व तुकारामादि संतांच्या चळवळींत एक महत्त्वाचा फरक आहे. संतांच्या काळापर्यंत जें मानवी विश्व होतें, त्यांत मोठमोठ्या सामाजिक संस्था निर्माण





करणें व जुन्या संस्था बदलणें ही माणसाची वैयक्तिक जबाबदारी होय, हें माहीत नव्हतें. मोठमोठ्या सामाजिक संस्थांच्या परंपरा अज्ञान आणि पाप यांच्या विस्तारास कारण होऊं शकतात, ज्या एका काळीं उपयुक्त असतात त्या दुसऱ्या काळीं बाधक ठरतात, ही गोष्ट स्पष्टपणें तुकारामापर्यंतच्या संतांना नीट ओळखतां आली नव्हती. सामाजिक विश्वाची सर्व जबाबदारी माणसावरच आहे. तें आहे तसेंच चालू ठेवणें किंवा बदलणें हें माणसाच्या हातीं आहे, ही गोष्ट त्या वेळीं कळत नव्हती. आतां माणसास त्या जबाबदारीची जाणीव होऊं लागली आहे. त्याकरितां लागणाऱ्या मानसिक सामर्थ्याची व वर्तनक्रमाची आवश्यकता आज आहे. अशा प्रकारच्या सामर्थ्याची व वर्तनक्रमाची संपादणी संतांनीं आणि धर्मसंस्थापकांनीं केली. हें मानसिक सामर्थ्य व हा वर्तनक्रम दोन प्रेरणांच्या अधीन आहे. परम सत्याची जिज्ञासा आणि विश्वव्यापी प्रेम ह्या त्या दोन प्रेरणा होत. हीच माणसाची आध्यात्मिक शक्ति होय. हेंच माणसाचें दिव्यत्व होय. विषयवासनेपासून निवृत्ति किंवा वैराग्य जितकें प्रखर होत जातें तितकी ही प्रेरणा प्रबळ होत जाते. निवृत्तिवादांतील प्रेरणा हीच होय. संतांच्या निवृत्तिवादांतून प्रचंड सामाजिक प्रवृत्तींचे नवे आविष्कार निर्माण झालेल्याची वार्ता इतिहास अनेक वेळां देतो. बौद्ध, जैन व ख्रिस्ती या धर्मांचा इतिहास हा नव्या सामाजिक प्रवृत्तींचा इतिहास आहे. राज्य, कायदा, तत्त्वज्ञान, कला, वाङ्मय इत्यादि सांस्कृतिक क्षेत्रांतील नवे विधायक पराक्रम या निवृत्तिवादानें दाखविले आहेत. निवृत्तिवादाची ही विरोध-विकासवादी मीमांसा आहे.

संतांच्या मानवव्यापी नव्या चळवळीची आज गरज आहे. या चळवळीस सामाजिक परिवर्तनाचा ध्येयवाद लाभला पाहिजे. संतांना स्वदेश आणि परदेश माहीत नसतो. म्हणून त्यांची चळवळ मानवी ऐक्याच्या स्फुरणानें व्यापलेली असते. ही चळवळ म्हणजे सामाजिक सुधारणावादहि नव्हे किंवा क्रान्तिवादहि नव्हे. सामाजिक किंवा राजकीय सुधारणावादांत सामाजिक स्वास्थ्याचा ध्येयवाद असतो. स्वास्थ्य किंवा अस्वास्थ्य यांच्यापेक्षां अधिक उच्चतर साध्य शीलवान् स्वभाव (character) हें होय. त्याशिवाय मनुष्य विश्वावर विजय मिळविण्यास समर्थ होत नाहीं. स्वास्थ्य झुगारूनहि माणसाला उच्चतर जीवनाकरितां अस्वास्थ्याची पराकाष्ठा झालेल्या संग्रामांत जगण्याची तयारी ठेवावी लागते. कारण विश्वविजय हें न संपणारें ध्येय आहे. स्वास्थ्य व अस्वास्थ्य हीं द्वंद्वें त्याकरितां सहन करावीं लागतात. म्हणून माणसांचा शीलवान् स्वभाव घडविणें ही दृष्टि संतांच्या चळवळींत असते. राजकारणी चळवळींत तर नैतिक गांभीर्यहि नसतें व शास्त्रीय सत्याचा पाठपुरावाहि केलेला नसतो. विशिष्ट हेतूच्या सिद्धीकरितां शास्त्रीय सत्याला डावलण्याचीहि प्रवृत्ति त्यांत असते. सामाजिक क्रान्तीच्या चळवळींतहि निर्वाणीच्या त्यागाची तयारी असते. परंतु शाश्वत नैतिक मूल्यांच्या बाबतींत क्रान्तिवादी मनुष्य सापेक्षतावाद मानतो. त्यामुळें क्रान्तीची साधना हेंच वरिष्ठ मूल्य ठरून तो शाश्वत नीतीला दृष्टीआड करतो. संतांच्या चळवळींचें नीति हेंच सर्वस्व असतें, नीति हा परमार्थ ठरतो; त्या परमार्थाच्या पायावरून सामाजिक चळवळ झाली तरच जग तरेल, असा विश्वास असतो. परमार्थावांचून मानवी संसार असार होऊन उद्ध्वस्त होईल असें संताला भय असतें.

सत्याग्रहाला आत्मशुद्धीची जोड

आत्मोद्धाराशिवाय अन्यांचा उद्धार करतां येत नाहीं, हें संतांच्या क्रियापथाचें सूत्र आहे. प्रथम जो आत्मबंधु होतो, तोच नंतर विश्वबंधु बनतो. म्हणून संताचें कार्य आत्मशुद्धीपासून सुरू होतें. महात्मा गांधींनीं सत्याग्रहाच्या चळवळीला आत्मशुद्धीच्या चळवळीची जोड दिली. या चळवळींत जगाच्या पापाची नैतिक जबाबदारी स्वतःवर घेण्याची कल्पना गांधींनीं घातली. या कल्पनेचा गर्भितार्थ फार मोठा आहे. व्यक्ति हा समाजाचा घटक नव्हे तर केंद्र आहे. समाजाच्या विकासाचें प्रत्यंतर व्यक्तींत मिळावयाचें असतें. व्यक्तीचा आत्मविकास सामाजिक विकासाचें प्रेरक उदाहरण बनावें लागतें. माणसा-माणसांचे विविध संबंध म्हणजेच समाज होय. व्यक्तींच्याशिवाय समाज म्हणून निराळा कांहीं नसतो, म्हणून आत्मशक्तिसंपन्न माणसें समाजाची रचना बदलूं शकतात. त्यांचा दैनंदिन जीवनक्रम भोंवतालच्या





गतानुगतिकतेच्या बंधनांत पडलेल्या लोकांना, बंधनें कशीं तोडावीं, याचें प्रात्यक्षिक देत असतो. त्यांचे स्वतःचे मधुर कौटुंबिक संबंध इतरांच्या कौटुंबिक जीवनांत प्रतिबिंबित होऊं लागतात, त्यांच्या उद्योगपरायणतेमुळें शेजारच्यांचा आळस गळून जातो. बुद्धाचा जेवढ्या क्षेत्रांत दृष्टिक्षेप होत असे तेवढया क्षेत्रांत प्राणिमात्र निर्वैर बनत, असें म्हणतात. त्याप्रमाणेंच आत्मशक्तिसंपन्न माणसांची निर्वैर भूमिका भोंवतालच्या जनांना बंधुत्वाची जागृति देत असते. धर्मचक्रप्रवर्तनाचें बळ निर्माण करणारें केंद्र-स्थान ते बनतात. या दिव्य चक्राचीं, राजकारण व समाजकारण हीं बाह्य वलयें बनतात. नव्या आर्थिक रचनेचा पाया स्वतःच्या परिश्रमी हातानें आणि बुद्धीनें आत्मशक्तिसंपन्न मनुष्य रचीत असतो. राजकारणांतील सत्ता हस्तगत करण्याच्या दांभिक प्रवृत्तींना त्याच्या घरांत प्रवेश नसतो. यशस्वीपणें अनेक तपें सामाजिक कार्यांत अहर्निश झटून भोंवतालच्या लोकांना मार्गदर्शन करणारे कार्यकर्ते हेच जनतेचे खरेखुरे राजकीय प्रतिनिधी होत, अशी धारणा लोकांच्या ठिकाणीं तो निर्माण करतो. अशा प्रकारें मार्गदर्शन करणाऱ्या व्यक्ती स्वराज्याच्या संवर्धनार्थ गांधींच्या सत्याग्रही चळवळींतून ठिक-ठिकाणीं कां निर्माण झाल्या नाहींत, असा मोठा प्रश्न विचारवंतांना पडतो. या प्रश्नाचें उत्तर वर सांगितलेल्या हिंदी राजकारणाच्या मीमांसेनें मिळतें.

नवजीवनाच्या संतचळवळीची भारतवर्षाला ज्याप्रमाणें गरज आहे, त्याचप्रमाणें ती सर्व मानव-समाजालाहि आहे. धर्मभेद व राष्ट्रभेद या मर्यादांना भेदून जाणारी अशी ही चळवळ असली पाहिजे. बुद्धानें जुने देव व देवता जगाला दुःखापासून सोडवूं शकत नाहींत असें पाहून, जुन्या देवतांना अडगळींत टाकलें; तशीच आजच्या क्षणीं जगांतील परंपरागत धर्मांची गोष्ट आहे. परंपरागत धर्मांच्याविरुद्ध बंड उभारण्याचा हा प्रश्न नाहीं. परंतु मानवताव्यापी नवजीवनाच्या चळवळीला ते असमर्थ ठरले आहेत, ही गोष्ट मात्र ध्यानांत धरली पाहिजे. कारण, आजचे राष्ट्रीय प्रश्न जागतिक प्रश्नाचे अविभाज्य अंश झाले आहेत. परंपरागत धर्मांचें पावित्र्य केवळ त्या त्या धर्मानुयायांच्या पुरतें राखून ठेवलेलें असतें. आज पवित्रता मानवतेशीं एकरूप व्हावयास पाहिजे आहे. हें पावित्र्य गांधींच्या साधनेचा भाग होता म्हणून त्यांच्या परोक्ष, सत्याग्रही शक्तींचा नवा आविष्कार व्हावा, अशी अपेक्षा साहाजिकच निर्माण होते.

गांधींच्या पश्चात् त्यांचे भक्त निस्तेज झाल्या-सारखे दिसत आहेत. त्यांनीं निर्मिलेल्या राजकारणांत त्यांच्या अस्ताबरोबर नैतिक भ्रष्टतेचा हाहाकार माजूं लागला आहे. कृपण व निर्घृण सत्ता-स्पर्धेमुळें थोरांच्या मतींनाहि काळोखीनें ग्रासलें आहे. काँग्रेसचा जळतें जहाज समजून त्याग केलेल्या तिच्या एका माजी सरचिटणिसांनीं असे उद्‌गार काढले कीं, 'काँग्रेस हा चोरांचा बाजार आहे.' असे उद्‌गार काढणारे हे गृहस्थ गांधीवादी म्हणून प्रसिद्ध आहेत. ह्या उद्‌गारांत काँग्रेसबरोबर त्यांचा स्वतःचाहि किती अधःपात झाला आहे याचें प्रमाण मिळतें. मनूनें सांगितलें आहे कीं 'चोरालाहि चोर म्हणूं नये; चोराला चोर म्हणणारा अर्धा चोर होय आणि चोर नसणाऱ्याला चोर म्हणणारा पूर्ण चोर होय.' सन्मार्गालाहि पापाचा किती मोठा धोका असतो, याचें हिंदी राजकारण हें समर्पक उदाहरण होय.

बौद्धिक संस्कृतीची उपेक्षा

या युगाच्या विकासाचें श्रेय मुख्यतः या युगांतील वैज्ञानिक दृष्टिकोनाला किंवा बौद्धिक प्रवृत्तींना आहे. या युगाचा घात करणारें पातक वैज्ञानिक दृष्टिकोनामुळें उत्पन्न झालें, हें म्हणणें असमंजसपणाचें आहे. विश्वाचें यथार्थ ज्ञान हें मानवी जीवनाचें एक जीवनभूत तत्त्व आहे; मनुष्याच्या आध्यात्मिक शक्तीचें तें एक मंगल आविष्करण आहे. विशेषतः आधुनिक युगाचें तें वैशिष्ट्य आहे. भाषेचें व्याकरण शिकल्यानें ज्याप्रमाणें आध्यात्मिक प्रगतीला कमीपणा येत नाहीं, त्याच-प्रमाणें समाजविषयक व विश्वविषयक विज्ञानांची वाढ करणाऱ्या बुद्धिवादाची आराधना केल्यानें आध्यात्मिक प्रवृत्ती दूषित होत नाहींत. गांधी-मार्गीयांनीं या बौद्धिक संस्कृतीची उपेक्षा केली आहे. त्यामुळें नव्या जगाला मार्गदर्शन करणाऱ्या आत्मसंपन्नांची वाण गांधीमार्गीयांत दिसूं लागली आहे. आधुनिक बौद्धिक संस्कृतीला धिम्मेपणानें आत्मसात् करून घेतलेले व आत्मशुद्धीच्या मार्गा-

अनुक्रमणिका





वरील श्रद्धा बळावलेले कार्यरत लोक गांधी-मार्गात जेव्हां उत्पन्न होऊं लागतील, तेव्हांच गांधींचा जीवितोद्देश साफल्याच्या मार्गावर येईल. त्याकरितां गांधींचें अंधानुकरण सोडावें लागेल. गांधींनीं सांगितलेल्या तपशिलांतील अनेक गोष्टी टाकून द्याव्या लागतील. गांधी हे एक गुरु होते, परंतु सर्वज्ञ नव्हते. ते गुरुदेव होते, देव नव्हते.

गांधींचीं देवालयें यापुढें उभारलीं जातील. कारण गांधी लोकप्रिय होते. शिवाय गांधी-पूजकांच्या हातीं राज्यसत्ताहि आहे. गांधी गेल्या-नंतर पहिल्या वर्षात गांधींच्या प्रतिमांचे उत्सव लोकांनीं देशभर सुरू केले. तेव्हां एक विख्यात गांधीविरोधी पण माझे मित्र असलेले गृहस्थ म्हणाले कीं, ' गांधी हा एक लोकांचा नवा देव बनत आहे. ' तेव्हां मीं चटकन् उत्तर दिलें कीं, ' या देशांत तेहतीस कोटी देवांची पूजा करण्याची प्रथा आहे. त्यामुळें या देवाचें इतकें भय बाळ-गण्याचें कारण नाहीं ! ' एकेश्वरवादी वातावरणांत देव फार प्रभावी होतो. येथील वातावरण तसें नाहीं. गांधी हे वस्तुतः लोकगुरु होते. त्यांनीं केलेलें मार्गदर्शन भारतीयांच्या आत्मोद्धाराला अजूनहि स्फूर्तिदायक होऊं शकेल.

पा ठी मा गें ! (गांधीजींची एक आठवण)

पुष्कळ वेळां आपण आपसांत दुसऱ्यांविषयीं बोलत असतों. कांहीं वेळां तसें बोलणें आवश्यक असतें म्हणून, तर कांहीं वेळां विशेष कारणा-वांचूनहि अशा बोलण्यांत त्या दुसऱ्या व्यक्तीच्या गुणांची प्रशंसा केली जाते; पण पुष्कळ वेळां त्या व्यक्तीच्या दोषांचीच चर्चा होत असते. दोष दाखविण्यांत कांहीं वेळां कोणताहि विशेष हेतु नसतो, उलट निंदा करायचाच उद्देश असतो. भलेपणा यांतच आहे कीं दोषांची चर्चा तेथल्या तेथेंच विसरून जाणें. परंतु पुष्कळ वेळां असें होत नाहीं. ज्याचे दोष दाखविले गेले त्याच्या कानावर ही गोष्ट जाते; आणि तीहि विकृत स्वरूपांत ! ती बाहेर लोकांत पसरते आणि त्यामुळें कित्येक अनर्थ गुदरतात ! आपणांस अशीहि संवय नसते कीं, जर एखादा आपल्या विरुद्ध कांहीं बोलला असेल, तर त्याला प्रत्यक्ष भेटून त्याबद्दल स्पष्टीकरण करून घ्यावें ! उलट, मनांत द्वेष वाढत जातो. मी पुष्कळ वेळां विचार करतों कीं, ' माझ्या विषयीं जो लोकांचा समज असेल किंवा जें कांहीं लोक माझ्या-संबंधीं बोलत असतील तें मला जर कळलें तर त्याचा माझ्या मनावर काय बरें परिणाम होईल ? ' जर ती माझी तारीफ असेल तर मला बरें वाटेल. पण त्यामुळें माझा अहंकार मात्र वाढण्याचें भय आहे. उलट, जर ती माझी निंदा असेल, तर माझें मन अस्वस्थ होऊन माझें जीवन दुःसह होईल ! या आपत्तींतून आपली सुटका कशी करायची ?

एकदां गांधीजींशीं बोलत असतां याची गुरुकिल्ली सांपडली. गांधीजींच्या म्हणण्याचा आशय असा होता : " एखाद्यासमोर जी गोष्ट मी बोल-णार नाहीं, ती त्याच्या पाठीमागेंहि बोलणार नाहीं. जी गोष्ट मी त्याच्या पाठीमागें बोलेन ती, जरूर पडली तर, त्याच्या तोंडावरहि सांगून टाकीन. माझा प्रयत्न असा राहील कीं, त्याच्या तोंडावर त्याला मी जें सांगूं शकणार नाहीं, त्याचा विचारहि माझ्या मनांत येऊं नये ! "

दुसऱ्याच्या पाठीमागें त्याच्याविषयीं बोलण्याच्या बाबतींत हा किती सुंदर नियम आहे ! यामुळें, जर एकाद्याच्याविरुद्ध बोलावयाचें असेल, तर वाणी-वर संयम किती वाढेल आणि आपसांतील असंतोष किती कमी होईल ! अध्यात्माचें उद्दिष्ट सर्वात्म-भाव प्रस्थापित करणें, असें आपण मानतों. दुसऱ्याविषयीं जर आपणांला आत्मीयता वाटत असेल, तर त्याची अवास्तव स्तुति करण्यास किंवा त्याची निंदा करण्यास आपण कारणीभूत होणार नाहीं. वरील नियमाचें जर आपल्या हातून पालन झालें, तर आपलें जीवन अंतर्बाह्य सत्यपूर्ण होईल आणि आपली समभावना वाढीस लागेल.

—श्रीकृष्णदास जाजू

(मूळ हिंदीवरून संक्षिप्त)



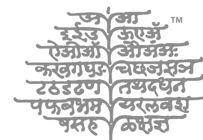


आचार्य प्रल्हाद केशव अत्रे

नाट्यछटाकार दिवाकर

१९१९ सालची गोष्ट. पावसाळ्यांतल्या एका संध्याकाळीं शनिवारमारुतीवरून खालीं जाणाऱ्या ओंकारेश्वराच्या रस्त्यानें गडकऱ्यांच्याबरोबर मी चाललों होतों. ओंकारेश्वराच्या दर्शनाला जाण्याची गडकऱ्यांना कधींमधीं हुक्की येत असे. न्यू इंग्लिश स्कूलच्या बोर्डिंगवरून दक्षिणोत्तर येणारा बोळ या रस्त्याला जेथें मिळतो त्या तिवाठ्यावर एक लहानसें घर टाकून एक माडी आहे. त्या माडीच्या खिडकींत एक वाटोळ्या चेहऱ्याचा, सावळ्या रंगाचा अन् काळ्या पिळदार मिश्यांचा गृहस्थ निर्विकार चेहऱ्यानें आभाळांतल्या ढगाकडे पाहात बसला होता. त्याला पाहातांच गडकरी चालतां चालतां एकदम थबकले आणि खालून ओरडले, "काय हो, काय चाललंय?" तेव्हां तो गृहस्थ एकदम चमकून भानावर आला आणि खालीं गडकऱ्यांकडे पाहात म्हणाला, "अहो या ना मास्तर!" गडकरी म्हणाले, "जरा ओंकारेश्वराला जाऊन येतों!" तो गृहस्थ म्हणाला, "पण याल ना नक्की? मी वाट पाहातों." त्याबरोबर गडकऱ्यांचा मिष्किल विनोद एकदम त्यांच्या मुखामधून उचंबळून बाहेर पडला: "येण्याचा प्रयत्न करतों. कारण या वाटेनें गेलेला माणूस कधीं परत येत नाहीं, हें तुम्ही रोज पाहातांच!" गडकऱ्यांच्या ह्या उत्तरानें त्या गृहस्थाच्या गंभीर चेहऱ्यावर विषण्ण हंसू चमकल्यासारखें दिसलें. पण तोंपर्यंत आम्ही झपाझप पावलें टाकीत पुढें गेलों होतों. गडकऱ्यांच्या परिचयाची बहुतेक लेखक-मंडळी मला माहीत होती. पण ह्या खिडकींतल्या गृहस्थाला मीं पूर्वीं त्यांच्याकडे कधीं पाहिलें नव्हतें. म्हणून मीं थोडक्याशा आश्चर्यानें त्यांना विचारलें, "कोण हो हे?". गडकरी चटकन् म्हणाले, "म्हणजे, तुम्हांला माहीत नाहींत हे? अहो, हे नाट्यछटाकार दिवाकर!" मी जरा वात्रटपणानें म्हणालों, "म्हणजे ते 'ह्यः ह्यः ह्यः!'" कारण त्याच महिन्याच्या 'मासिक मनोरंजन'मध्यें दिवाकरांची "सगळेच आपण—'ह्यः! ह्यः! ह्यः'!" ही नाट्यछटा प्रसिद्ध झालेली मीं वाचली होती. माझ्या बोलण्यानें गडकऱ्यांना हंसू न येतां उलट ते किंचित् रागावल्यासारखेच दिसले. त्यांनीं डोळे वटारून माझ्याकडे पाहिलें सुद्धां. पण मी कांहीं दबकलों नाहीं. मी आणखीन् पुढें म्हणालों, "चेहऱ्यावरून तर कांहीं मला ते 'ह्यः—ह्यः' वाटले नाहींत!" "मग कसे वाटले तुम्हांला

सुप्रसिद्ध नाट्यछटालेखक दिवाकर (सन १८८९–१९३१) यांना इहलोक सोडून १ ऑक्टोबर १९५१ ला वीस वर्षें होतील. दिवाकरांच्या विसाव्या श्राद्धतिथीच्या निमित्तानें आचार्य प्र. के. अत्रे यांचा दिवाकरांवरील प्रस्तुत मार्मिक लेख 'नवभारता'च्या वाचकांना सादर करावयास मिळत आहे याबद्दल आनंद वाटतो. याच अंकांत इतरत्र राम गणेश गडकरी, श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर आणि बालकवि ठोमरे यांचे दिवाकरांविषयींचे आतांपर्यंत अप्रसिद्ध असलेले गुणग्रहणपर अभिप्राय छापले आहेत. मराठी साहित्यांतील या श्रेष्ठ साहित्यिकांनीं आपल्या 'समानधर्म्या'विषयीं प्रगट केलेलीं मतें वाचकांस प्रसंगोचित आणि अर्थपूर्ण वाटतील यांत शंका नाहीं.—का. संपादक.





ते ?" गडकऱ्यांनीं वळून विचारलें. "पोलीस खात्यांतले कोणी तरी दिसतात"—मी एकदम बोलून गेलों. चालतां चालतां गडकरी थांबले अन् मग मात्र मनापासून हंसले. "त्यांच्या त्या पोलिसी थाटाच्या मिश्यांवरून म्हणतां ना तुम्ही !" हंसतां हंसतां गडकरी म्हणाले "पण तुमचा तर्क बरोबर आहे. तीन-चार वर्षांपूर्वी ते पोलिस-खात्यांत होतेच मुळीं !" कॉनन डॉईलच्या 'शेरलॉक होम्स'च्या गोष्टी त्या काळांत मी सपाटून वाचीत असें. त्यामुळें माणसाच्या चर्येवरून किंवा पोषाखावरून त्याच्या व्यवसायासंबंधीं अटकळ करण्याचा मला नाद लागला होता. म्हणून माझें अनुमान बरोबर ठरलेलें पाहून मला साहजिकच आनंद झाला. "सध्यां हे कुठें तरी मास्तर असतील झालें !" माझ्यांतला जागा झालेला 'शेरलॉक होम्स्' धीटपणें पुन्हां उद्गारला ! गडकरी डोळे वासून माझ्याकडे बघूं लागले. "कमाल केलीत तुम्ही ! कसें ओळखलेंत ?" ते म्हणाले. "पण बरोबर आहे ना माझी अटकळ !" मीं ऐटीनें विचारलें. "अगदीं शंभर टक्के बरोबर ! सध्यां ते 'नूतन मराठी'त मास्तर आहेत !" गडकऱ्यांनीं सांगितलें. असल्या गोष्टी ओळखणें तर आपल्या हातचा मळ आहे असा आविर्भाव तोंडावर ओढून मी म्हणालों, "त्या 'ह्यः ह्यः'मध्यें शेक्स्पिअर आणि ब्राउनिंग ह्यांचे उल्लेख आहेत त्यावरून मीं ओळखलें. वास्तविक कुठल्या तरी कॉलेजांत ते प्रोफेसर असावेत असें मला त्या वेळीं वाटलें होतें. पण त्यांचा चेहरा आणि राहण्याची जागा आतां प्रत्यक्षपणें पाहिल्यानंतर ते मास्तरच असावेत अशी माझी खात्री झाली !" गडकऱ्यांनीं माझी मनापासून पाठ थोपटली. आणि ते म्हणाले, "शाबास, मग आतां गर्गे मास्तरांची न् तुमची मला ओळख करून दिलीच पाहिजे !" "गर्गे मास्तर कोण ?" मी चमकून म्हणालों. तेव्हां गडकऱ्यांनीं खुलासा केला, "दिवाकर हें ह्यांच्या पहिल्या घरचें आडनांव. ते गर्ग्यांकडे दत्तक गेले. त्यांचें सध्यांचें नांव शंकर काशिनाथ गर्गे. तथापि, त्यांचें लिखाण 'दिवाकर' ह्या नांवाखालींच प्रसिद्ध होत असतें."

ओंकारेश्वराचें दर्शन घेऊन परत येतांना आम्ही दिवाकरांकडे गेलों. माडीवर असलेल्या त्यांच्या लहानशा खोलींत प्रवेश केल्यानंतर मात्र आपण एका लेखकाच्या घरांत शिरत आहोंत हें तात्डतोब जाणवलें. दोन खणांचीच त्यांची ती खोली होती, पण स्वच्छता आणि टापटीप ह्यांचा तो एक वस्तुपाठच होता. छोटींछोटीं कपाटें, त्यांत ओळीनें व्यवस्थितपणें लावून ठेवलेलीं पुस्तकें, भिंतीवर लावलेलीं महान् लेखकांचीं चित्रें, सुंदर सारवलेली जमीन, त्यावर साफ अंथरलेली बैठक ! मला तर एखाद्या देवघरांत आल्यासारखें वाटलें. आणि अशा पवित्र ठिकाणीं ज्ञानाची निष्ठेनें उपासना करीत असलेल्या त्या थोर माणसाबद्दल आरंभीं ओबळेपणाचे उद्गार काढल्याबद्दल मला मनांतून अगदीं लाजल्यासारखें वाटलें ! दिवाकरांच्या संथ नि गंभीर मुद्रेकडे आणि त्यांच्या कपाटांतल्या पुस्तकांकडे मी आळीपाळीनें टकमक पाहातच राहिलों. त्या मनःस्थितींत माझ्या तोंडून अक्षरहि निघणें शक्य नव्हतें. "'मनोरंजन'चे उदयोन्मुख कवि" म्हणून गडकऱ्यांनीं दिवाकरांशीं माझी ओळख करून दिली. दिवाकर माझ्याकडे बघून किंचित्से हंसले, पण एकंदरींत मला त्यांचा स्वभाव अबोलच वाटला. अर्थात् गडकऱ्यांच्या टकळीपुढें त्यांना त्या वेळीं बोलावयाला अवकाशच मिळाला नाहीं ती गोष्ट निराळी. दिवाकरांचा निरोप घेऊन परत रस्त्यावर आल्यानंतर कांहीं वेळानें गडकरी आपल्या मिश्या चावीत चावीत उद्गारले, "मोठा नमुनेदार माणूस आहे दिवाकर म्हणजे !" मी लहान तोंडीं मोठा घास घेऊन म्हणालों, "त्यांचा नमुना तुम्ही तरी आपल्या डोळ्यांसमोर ठेवण्यासारखा आहे." गडकरी एकदम चमकून म्हणाले, "म्हणजे काय ?". "माझं म्हणणं आपलं त्यांच्या खोलीपुरतं आहे !" मी हलकेंच म्हणालों "दिवाकरांच्या खोलीशीं तुमच्या जागेची तुलना केली तर—". माझें वाक्य मध्येंच तोडून गडकरी म्हणाले, "बरोबर आहे तुमचं म्हणणं. असं करा तुम्ही. उद्यां सकाळीं लौकर या. माझी सारी खोली आपण व्यवस्थित लावून टाकूं या—". अर्थात् गडकऱ्यांनीं आपली

खोली नीटनेटकी लावून ठेवण्याचा तो ' उद्यां ' कधींच उगवला नाहीं, हें सांगावयाला नकोच.

तेजस्वी स्वतंत्र वाङ्मयप्रकाराचे जनक

छत्तीस वर्षांपूर्वी घडलेल्या ह्या प्रसंगाचें चित्र अद्यापहि माझ्या डोळ्यांपुढें ठळकपणें उभें आहे. त्यापूर्वी दोन वर्षें आधीं, म्हणजे तेरा सालीं, दिवाकरांच्या कांहीं ' नाटयछटा ' ' केसरी 'मध्यें प्रसिद्ध झाल्या होत्या. तथापि, त्या वाचून हा कांहीं तरी एक नवीन वाङ्मयप्रकार मराठी वाङ्मयांत अवतीर्ण झाला आहे अशी त्या वेळीं कोणाची समजूत झाली असेल, असें मला वाटत नाहीं. सुप्रसिद्ध आंग्ल कवि रॉबर्ट ब्राउनिंग ह्यांच्या आत्मगत नाटयभाषणावरून आपल्याला ' नाटयछटा ' लिहिण्याची स्फूर्ति झाली आहे, असें दिवाकरांनीं आपल्या रोजनिशींत एके ठिकाणीं नमूद करून ठेवलेलें आढळतें. हें खरें असेल. पण बरींच वर्षें आधींपासून कित्येक मराठी मासिकांतून आणि विशेषतः ' मासिक मनोरंजनां 'तून ' नेपथ्यपाठ ' (Curtain lectures) ह्या मथळ्याखालीं जो वाङ्मयप्रकार प्रसिद्ध होत असे, तो वाचून दिवाकरांना 'नाटयछटा' लिहिण्याची प्रेरणा झाली नसेल असें म्हणवत नाहीं. एक जहांबाज बायको स्वयंपाकघरांतून आपल्या नवऱ्याला उद्देशून तक्रारीचे अन् उपदेशाचे जळजळीत डोस पाजते आहे, असें ह्या ' नेपथ्यपाठां 'चें स्वरूप असे. त्यांपैकीं कित्येक नेपथ्यपाठ तर अतिशय मनोरंजक आणि नाटयपूर्ण असल्याचें मला अजून आठवतें आहे. दिवाकरांच्या प्रारंभींच्या ' नाटयछटां 'चें आणि ह्या ' नेपथ्य-पाठां 'चें स्वरूप सकृद्दर्शनीं तरी पुष्कळच सारखें वाटतें. तथापि, पुढें दिवाकरांच्या ' नाट्यछटां 'चें अंतरंग हळूहळू निश्चितपणें बदलत गेलें. त्यामध्यें नवीन आशय अन् कला प्रकट झाली. आणि मग रॉबर्ट ब्राउनिंगच्या आत्मगत नाटयभाषणापेक्षां किंवा नेपथ्यपाठापेक्षां एक निराळेंच तेजस्वी वैशिष्टय दिवाकरांच्या ' नाटयछटां'ना प्राप्त झालें. केवळ मराठी साहित्यांतच काय, पण कोणत्याहि साहित्यांत स्वतंत्र वाङ्मयप्रकार म्हणून ज्याची गणना करतां येईल, अशी दिवाकरांच्या ' नाटयछटां 'ची योग्यता आहे, यांत मुळींच शंका नाहीं. तसें म्हटलें तर दिवाकरांनीं ' नाटयछटा ' किती थोड्या लिहिल्या बरें ? सतरा-अठरा वर्षांमध्यें अवघ्या पंचेचाळीस ! आणि त्यांतल्या अगदीं उत्कृष्ट अशा निवडूनच काढावयाच्या ठरविल्या तर त्या फक्त आठ-दहाच निघतील. इतक्या थोडक्या भांडवलावर साहित्यामध्यें आपलें स्थान अढळ करून जाणारे लेखक जगामध्यें फार थोडे आढळून येतील, नाहीं ? मानवी अंतःकरणाचा आणि स्वभावाचा दिवाकरांनीं जबरदस्त अभ्यास केला होता ह्यांत शंका नाहीं. क्रूरता, स्वार्थ, अहंकार, कृतघ्नता, रूढिप्रियता, हावरेपणा, अन्याय, विषमता आणि ढोंग हे एकाहिपेक्षां एक भयंकर दोष माणसांच्या स्वभावांत आणि समाजांत खोल रुतून बसलेले आहेत. त्यामुळें या जगाला नरकाची कळा आलेली असून गरीब, कष्टाळू, गुणी आणि ध्येयवादी माणसांना येथें जगणें अगदीं अशक्य आहे, अशी दिवाकरांची अगदीं ठाम समजूत झाली होती. त्यांची एकेक नाटयछटा म्हणजे ह्या मानवी दोषावर आणि विसंगतीवर घातलेला घणाचा एकेक प्रचंड घाव आहे. ह्या घणाखालीं माणसांचा अगदीं चेंदामेंदा होतो. इतर लेखक सोनाराप्रमाणें जिथें शंभर घाव घालतील तिथें लोहाराप्रमाणें दिवाकर एकच घाव घालतील, हा इतर लेखकांमधला आणि त्यांच्यामधला फरक आहे. नाट्यछटेच्या त्रोटक-पणांत आणि आटोपशीरपणांत, केवळ कला नसून सामर्थ्य आहे, हें दिवाकरांच्या तंत्राचें वैशिष्टय आहे. ज्या काळांत दिवाकर वावरत होते त्या काळांत इतकें प्रभावी आणि कलात्मक तंत्र वापरणारे लेखक मराठी भाषेंत फारच थोडे होते. त्यामुळें वैचारिक दृष्टया आपल्या समकालीनांमध्यें दिवाकर आघाडीवर होते असेंच म्हणावयाला हवें.

केशवसुतांचे निःसीम उपासक

दिवाकर हे केशवसुतांचे निःसीम उपासक होते. ह्याचें कारणहि अगदीं उघड आहे. मानवतेसंबंधीं उभयतांना अपरंपार प्रेम वाटत होतें. आणि मानवतेची विटंबना करणाऱ्या सामाजिक आचारविचारांवर निर्दयपणें फटकारे मारावयाला हातांत चाबूक घेऊन दोघेहि सारखे उभे होते. दिवाकरांची एकेक नाट्यछटा म्हणजे केशवसुतांच्या काव्याच्या तोडीचें एकेक गद्यकाव्य होतें, असें म्हणावयाला





मुळींच हरकत नाहीं. केशवसुतांप्रमाणेंच दिवाकर अगदीं काळजाला हात घालतात आणि आंतडीं पिळून काढतात.

चुलत बहीण आणि तिचा मुलगा प्लेगमध्यें मेल्यानंतर तिचें किडूकमिडूक आणि घरदार स्वत:च्या कबजांत घेणारा पाऊणशें वर्षांचा थेरडा; 'पंत' मेल्यानें त्यांची बायको तिकडे लोकांच्या घरीं भांडीं घासूं लागते आणि मुलगा चौपदरी हातांत घेऊन माधुकरी मागावयाला अनवाणी पायांनीं उन्हांत पळत जातो, तर 'पंतां'च्या मोकळ्या जागेवर आपली नेमणूक होऊन पांच रुपयांची बढती मिळाल्यामुळें इकडे आपल्या घरांत पेढे वाटणारे 'राव' सत्यनारायणाची तयारी करतात; वर्ड्स्वर्थची 'फुलपाखरूं' ही कविता वाचून सृष्टींतील कृमिकीटकावरील त्याच्या अमर्याद प्रेमाचें सद्गदित अंतःकरणानें कौतुक करणारा आणि नंतर त्याच पुस्तकांत सांपडलेल्या ढेकणाला चिमटींत चिरडणारा काव्याचा इरसाल रसिक; शेक्स्पिअरचें आयागोचें चित्रण अतिशयोक्त झालें अशीं नांवें ठेवणारा आणि शेजारच्या घरांतल्या एका दुःखी विधवेभोंवतीं आपल्या पापी कारस्थानाचें जाळें विणणारा नाट्याचा पाजी टीकाकार; बाळंतरोगानें वर्षभर कुजत पडलेली बायको लौकर मरत नसल्यानें जिवाची 'मुंबई' करण्याचा आपला बेत लांबणीवर पडत असल्याबद्दल चरफडणारा नवरा; गांवांतील सुप्रसिद्ध व्यक्तीच्या स्मशानयात्रेला केवळ 'ज्ञानप्रकाशां'त आपलीं नांवें छापून यावींत म्हणून हजर राहूं इच्छिणारे प्रसिद्धिलोलुप प्राध्यापक; मेल्यानंतर माणसांची कीर्ति मागें उरली पाहिजे अशी आकांक्षा बाळगणारी, पण कीर्तिरूपानें मागें उरलेल्या महापुरुषांच्या पवित्र नांवांची 'वेलिंग्टन चिरूट, नेपोलियन शू, सॉक्रेटीस बूट' अशी विटंबना करणारी जनता; अशीं भिन्न भिन्न मानवी स्वभावांचीं दिवाकरांनीं रेखाटलेलीं चित्रणें केशवसुतांच्या काव्याइतकींच मराठी साहित्यांत अमर आहेत यांत काय शंका?

प्रतिभेच्या आश्चर्यकारक सूक्ष्मतरल छटा

दिवाकरांच्या नाट्यछटांकडे मराठी टीकाकारांचें जेवढें लक्ष जावयाला पाहिजे होतें, तेवढें गेलेलें नाहीं. त्यांच्या एकेका नाट्यछटेचें जर आपण विश्लेषण करूं लागलों, तर त्यांत त्यांच्या प्रतिभेच्या शेंकडों सूक्ष्म आणि तरल छटा आढळून आल्याखेरीज राहणार नाहींत. त्यांच्या कल्पनेची झेंपहि भारी विलक्षण आहे. 'म्याऊ–म्याऊ–म्याऊ' या नाट्यछटेंत मेलेली आई मांजरीचा जन्म घेऊन पुन्हां आपल्या घरीं आली आहे. तिचीं मुलें तिचें श्राद्ध करीत असतांना मांजरीच्या स्वरूपांत 'म्याऊ–म्याऊ म्याऊ' करणाऱ्या आपल्या आईच्या पाठींत लाटणें घालून तिला हांकून देतात ही कल्पना इतकी हृदयभेदक आहे कीं, तिनें मस्तक सुन्न होऊन जातें! रूढ परंपरेच्या आहारीं गेलेला मनुष्यप्राणी किती कृतघ्न आणि भावनाशून्य आहे, हें ह्या नाट्यछटेमध्यें दिवाकरांनीं दाखविलें आहे. अंधाऱ्या बाळंतघरांत उष्णतेनें आणि घाणीनें गुदमरलेल्या चिमुकल्या बालकाचा आत्मा "अरे, मला 'घोडा घोडा' खेळायला कोणी एक तरी सूर्यकिरण द्या रे" असा टाहो फोडीत असलेला दिवाकरांनीं एका नाट्यछटेंत दाखविलेला आहे. हा टाहो कोणाच्या काळजाला पाझर फोडणार नाहीं? 'राजहंस माझा निजला' ह्या कवितेंत एकाच अपत्याच्या मृत्यूबद्दल रडणाऱ्या मातेचा शोक आहे. पण दिवाकरांच्या ह्या नाट्यछटेंत बाळंतघराच्या नरकांत गुदमरून मरणाऱ्या सहस्रावधि अर्भकांच्या करुण आरोळ्या आहेत! दिवाकरांच्या प्रतिभेचे असे निरनिराळे चमत्कार त्यांच्या त्रोटक लेखनसंग्रहांत आढळून येतात. 'प्रवासी' ह्या नाट्यछटेंत भूत, भविष्य आणि वर्तमान ह्यांवर आधारलेल्या मानवी जीवनांतील तत्त्वज्ञानाच्या झगड्याचें मोठें मार्मिक चित्र रेखाटलेलें आहे. शहराच्या सार्वजनिक चौकांतल्या गर्दीमध्यें एका वेळीं ऐकूं येणारे निरनिराळ्या माणसांचे उद्गार एकत्रित करून मानवी जीवनाचें अत्यंत क्षुद्र आणि बकाली चित्र दिवाकरांनीं आपल्या डोळ्यांपुढें उभें केलें आहे. 'निजलेलें मूल' ह्या नाट्यछटेंत मानवाच्या उत्क्रान्तीचा आणि त्याच्या आनुवंशिक संस्कारांचा एवढा भव्य आणि विचित्र नकाशा दिवाकरांनीं रेखाटला आहे कीं, तो बघून वाचक थक्कच होतो! तंत्राच्या दृष्टीनें दिवाकरांच्या ह्या दोन नाट्यछटा अपूर्व होत. त्यांच्या प्रतिभेचा कांहीं तरी अद्भुत मार्गानें विकास होत





चालल्याचा प्रत्यय या नाट्यछटांवरून निश्चितपणें येतो. 'ॲलिस इन् वण्डरलँड' लिहिणाऱ्या 'ल्युई कॅरोल' प्रमाणें शेवटीं शेवटीं दिवाकरांची प्रतिभा विडंबनाच्या आणि वक्रोक्तीच्या अत्यंत भव्य व दिव्य क्षेत्रांतून विहार करावयाला लागली होती.

जीवनांतील भीषण कारुण्याचा निर्भेळ अर्क !

आपल्या प्रतिभेच्या चमत्कारांनीं बुद्धीला थक्क करून टाकण्यापेक्षां हृदयाला पीळ घालण्याकडे त्यांचें अधिक लक्ष होतें. कथा, कादंबरी, काव्य किंवा नाटक हीं प्रदीर्घ अन् लोकप्रिय माध्यमें न निवडतां 'नाट्यछटा' हें त्रोटक आणि लोकविलक्षण माध्यम दिवाकरांनीं निवडलें ह्यांतच त्यांच्या बुद्धीचें असामान्यत्व दिसून येतें. लोकोत्तर बुद्धिमत्ता ही सूत्रमयच असते. द्रष्टे पुरुष एकेका सूत्रांत किंवा एकेका वाक्यांत ब्रह्म व्यक्त करून ठेवतात. त्याप्रमाणें दिवाकरांच्या एकेका छटेमधून मानवी जीवनांतील अंतःकलहाचें केवढें भव्य दृश्य दृष्टीस पडतें तें पाहाण्यासारखें आहे. रंगभूमी-वरच्या नाट्यापेक्षां जीवनामधील नाट्याचें त्यांना जास्त आकर्षण होतें. हें जीवनांतील नाट्य मानवाच्या प्रत्येक सूक्ष्म कृतींत आणि विकृतींत दृष्टीस पडतें. आपल्या कांटेकोर दृष्टीनें तें वेंचून समाजापुढें मांडण्याचें अत्यंत कष्टकारक काम दिवाकरांनीं केलें आहे. ह्यामुळेंच ते नाट्यछटाकार झाले, नाटककार झाले नाहींत. इंग्रजी नाटकांचा त्यांचा अभ्यास मोठा होता. महाराष्ट्रांतल्या नामांकित नटांशीं व नाटक-मंडळ्यांशीं त्यांचा प्रत्यक्ष परिचय होता. तथापि, लोकांचें केवळ मनोरंजन करण्यासाठीं नाटककारांना आपल्या नाटकांत जो बराचसा भाग लिहावा लागतो, तो लिहिण्यास दिवाकरांची बुद्धि कधींच तयार झाली नसती. दिवाकर हे जीवनांतल्या निर्भेळ अर्कांचे कारखानदार होते. हा अर्क रंगभूमीच्या सामान्य प्रेक्षकांना कधींच पचवितां आला नसता ! 'कारकून' ही वीस पानांची आणि तीन अंकांची एकच नाटिका दिवाकरांनीं लिहिली; पण त्यांत 'कारकुना'च्या दुःखकारक जीवनाचें जें भयाण आणि हृदयद्रावक चित्र दिवाकरांनीं रंगविलें तें रंगभूमीवर बघणें अगदीं अशक्य झालें. म्हणून चार-दोन प्रयोगांपेक्षां ह्या नाटिकेचे प्रयोग होऊं शकले नाहींत. भीषण कारुण्यानें आमूलाग्र ओथंबलेली अशी चिमुकली नाटिका मराठीमध्यें तरी दुसरी नाहीं. दिवाकरांना मोठें नाटक लिहितां आलें नसतें असें नाहीं. पण प्रेक्षकांना तें बघवलें नसतें. जीवनांतील दुःखें तेवढ्याच तीव्र स्वरूपांत शब्दांमध्यें व्यक्त करण्याचें विलक्षण कौशल्य दिवाकरांच्या प्रतिभेंत होतें. त्यांच्या लोकप्रियतेंत ह्याचमुळें एक प्रकारें दोष उत्पन्न झाला.

घरावरून वाहणारी शोकाची नदी !

दिवाकरांचें जीवन समजावून घेतल्याखेरीज त्यांच्या वाङ्मयाचा अर्थ समजणार नाहीं. दिवा-करांच्या जीवनाचें संपूर्ण प्रतिबिंब त्यांच्या वाङ्मयांत उमटलेलें आहे. किंबहुना त्यांचें चिमुकलें वाङ्मय हेंच त्यांचें चरित्र होय. त्यांचा सारा जन्म दुःखाशीं आणि दारिद्र्याशीं झगडण्यांत गेला होता. आपल्या अत्यंत आवडत्या माणसांच्या मृत्यूंचें हलाहल त्यांनीं शान्तपणें पचविलें होतें. 'कारकून' नाटिकेच्या नायकाप्रमाणें डोळे बिघडल्याच्या कारणावरून सरकारी नोकरींत 'अनफिट' ठरून त्यांना काढून टाकण्यांत आलें होतें. आपल्या बौद्धिक योग्यतेला आणि ज्ञानाच्या तपश्चर्येला समाजांत मान नाहीं, ह्याचें त्यांना मनांतून फार दुःख होत असावें. तथापि, त्यांच्या ध्येयवादाची झेप फार मोठी होती. काय वाटेल तें झालें तरी शिक्षक म्हणून मी मरणार नाहीं, असा मनांतला पीळ ते आपल्या निकटच्या मित्रमंडळीं-मध्यें कधीं कधीं प्रकट करून दाखवीत असत. (शिक्षकाची वृत्ति जरी त्यांना आवडत नव्हती, तरी पहिल्या तीन इयत्तांचे इंग्रजीचे ते एक आदर्श शिक्षक होते हें या ठिकाणीं नमूद करून ठेवणें जरूर आहे.) घर आणि शाळा ह्यांव्यतिरिक्त समाजांत ते फारसे फिरकत नसत. त्यांना ओळख-णाऱ्या चार-दोन विद्वानांखेरीज ते हृदय खुलें करून कोणाशीं चर्चा करीत नसत. मृत्यूच्या वाटेवर असलेल्या आपल्या घराच्या माडीवर अहर्निश बसावें आणि खिडकीमधून जगाच्या अश्रूंचें, दुःखांचें आणि आक्रोशाचें सदोदित अवलोकन करावें हा त्यांचा व्यवसाय असे. त्यामुळें त्यांचें हृदय कारुण्यानें आणि सहानुभूतीनें कांठोकांठ भरून गेलें होतें. ओंकारे-श्वराच्या वाटेवर जर त्यांचें घर नसतें आणि जगांतल्या शोकाची नदी जर अष्टौप्रहर त्यांच्या घरावरून





वाहत नसती, तर त्यांच्या वाङ्मयांत मानवी दुःखाचे एवढे पडसाद कदापि उमटले नसते. त्यांना आपल्या खिडकींतून जेवढें जग दिसत होतें तेवढें पुरें होतें. त्याच्यापलीकडे जाण्याची त्यांना कधींहि जरूर पडली नाहीं. अवचितराव करकऱ्यांची विधवा सून वारली म्हणून शेजाऱ्यांनीं ' विधवा मेली ना? बरें झालें ! सुटली एकदांची ! ' हे काढलेले समाधानाचे उद्‌गार त्यांना आपल्या खिडकीमध्येंच बसल्या बसल्या ऐकूं आले. ' अहो मला वाचतां येतंय् ' म्हणून सिनेमाची जाहिरात मागायला आपल्या वाड्यांतून बाहेर धांवत आलेला सहा-सात वर्षांचा मुलगा त्यांनीं आपल्या खिडकींतूनच पाहिला. अन् रोज त्या मुलाला जाहिरातीचा कागद देणारा तो मुसलमान पुढें त्या मुलाच्या मृत्यूची बातमी ऐकून कसा कळवळला अन् मग त्यानंतर तो वाड्याच्या दारांत जाहिरातीचा एक कागद मुकाट्यानें टाकून कसा जात असे, हें हृदयभेदक दृश्य दिवाकर आपल्या माडीवरूनच रोज पाहात असत. ' अहो, मला वाचतां येतंय् ! ' एवढी एकच गोष्ट जरी दिवाकरांनीं लिहिली असती, तरी मराठी वाङ्मयांतील त्यांचें स्थान अमर झालें असतें. अशाच तऱ्हेच्या आणखीन् दोन-तीन करुण कथा दिवाकरांनीं लिहिलेल्या आहेत. त्या वाचतांना काळीज अगदीं गलबलून जातें. मराठींतल्या कथाकारांत दिवाकरांचें नांव घेतलें जात नाहीं. अशा टीकाकारांची दया वाटते.

त्यांच्या वाङ्मयांतील बहुतेक सर्व प्रसंग शनिवार-मारुति ते अमृतेश्वर अन् कबूतरखाना ते ओंकारेश्वर एवढ्या चौकोनांत घडलेले आहेत. पण त्यांत सर्व जग आलेलें आहे.

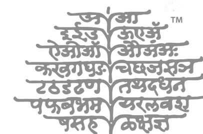
फांटलेल्या पतंगाचा आत्मगत आक्रोश !

त्यांचा सारा लेखनसंसार दोनशें पानांच्या आंतच आहे. पण पानेंच्या पानें लिहिणाऱ्या मोठमोठ्या नाटककारांना किंवा कथाकारांना वाचकांच्या मनावर जो परिणाम करतां आलेला नाहीं, तो दिवाकरांनीं आपल्या थोडक्याशा लेखनानें करून दाखविलेला आहे. त्यांच्या ' नाट्यछटां 'च्या प्रयोगासाठीं नटीची आणि रंगभूमीची मुळींच आवश्यकता नाहीं. कोणीहि बसल्या बसल्या त्यांपैकीं एखादी वाचावी. म्हणजे नानातऱ्हेच्या भावनांनीं आपलें हृदय व्याकुळ होत असल्याचा अनुभव त्याला येईल. जीवनाशीं इतक्या निष्ठेनें समरस झालेले दिवाकरांसारखे लेखक कोणत्याहि वाङ्मयांत विरळाच. त्यांचें चरित्र त्यांच्या चिमुकल्या लेखनांत ठिकठिकाणीं विखुरलेलें आहे. पण ' फांटलेला पतंग ' ह्या नाट्यछटेंत मात्र त्यांचा आत्माच बोलतो आहे असें वाटतें. उत्तुंग आकाशांत आशेनें भराऱ्या मारण्याची इच्छा जगांतल्या पुष्कळशा स्वप्नाळू पतंगांना असते. पण नतद्रष्ट जग त्यांना जोरानें खालीं खेचतें अन् मग हे पतंग कुठल्या तरी कांटेरी बाभळीच्या झाडावर अडकून फाटतात, अन् ' भराऱ्या मारूं नकोस—नाहीं तर असा फाटून जन्मभर रडत बसशील ! ' असें मनांतल्या मनांत कण्हत बसतात. दिवकरांच्या ' नाट्यछटा ' म्हणजे जगाच्या नि स्वर्गाच्या ओढाताणींत फांटलेल्या दुर्दैवी आणि ध्येयवादी पतंगांचा आत्मगत आक्रोशच होय !

चौघांच्या चार वाटा !

हिंदुस्थानच्या अज्ञात जनतेची आज स्वराज्यप्राप्तीनंतरहि अत्यंत केविलवाणी दशा आहे. तिला कसेंहि करून आपली सोडवणूक हवी आहे. भिन्न भिन्न वादांचा विचार करण्याची तिला शक्ति नाहीं, फुरसतहि नाहीं. साहजिकच नवसाला पावेल तो देव अशी तिची स्थिति आहे. आजचें सरकार गांधींच्या सहकाऱ्यांचें सरकार आहे, देशांतील सर्वांत मोठी संघटना काँग्रेस तीहि गांधीजींनींच वाढविली आहे. सर्वोदयवाले रचनात्मक कार्यकर्ते तर गांधीविचाराचें बिरुद मिरविणारे आहेत. हिंदुस्थानचे समाजवादी देखील गांधीजींचीच प्रजा आहेत; आणि या देशांत सत्याग्रही समाजवाद स्थापन करण्याची त्यांची घोषणा आहे. ते दोघे, तिघे, चौघे, सारे एकवटून आपापल्या शक्तीनुसार, सहविचारानें जनतेच्या सेवेस भिडले तर दैन्य, दारिद्र्य, दुःख कुठें तोंड दाखवूं शकेल ? पण या चौघांनीं आज चार वाटा धरल्या आहेत. आणि तो पांचवा धांवून येत आहे. कोण तो पांचवा ? उपनिषदांच्या भाषेंत ' मृत्युर्धावति पंचमः ' !

—आचार्य विनोबा





' मराठी मनानें काढलेलीं मराठी परिस्थितीचीं चित्रें '

[राम गणेश गडकरी, श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर आणि बालकवि ठोमरे यांनीं दिवाकरांचें गुणग्रहण केलेलें खालीं दिलें आहे. मूळ हस्तलिखितें गडकरी, कोल्हटकर, ठोमरे यांच्या स्वतःच्या हातचीं असून तीं दिवाकरांचे परमस्नेही श्री. त्र्यं. सी. ऊर्फ अण्णासाहेब कारखानीस यांच्या संग्रहीं आहेत. तीं आतांपर्यंत कोठेंहि प्रसिद्ध झालेलीं नाहींत. तीं मुळांत फरक न करतां जशींच्या तशींच खालीं उद्धृत केलीं आहेत. श्री. अण्णासाहेब कारखानीस यांनीं या थोर साहित्यिकांचे दिवाकरांविषयींचे अभिप्राय ' नवभारता 'कडे प्रसिद्ध करण्यास दिल्याबद्दल आम्ही फार आभारी आहोंत. —का. सं.]

— १ —

स. सा. न. वि. वि. आपली " कारकून " ही नाटिका मी आतांच वाचून पाहिली. मराठी मनानें मराठी शब्दांनीं मराठी परिस्थितीचीं जीं अति तुरळक चित्रें आमच्या भाषामंदिरांत माझ्या पाहण्यांत आलीं त्यांत आपल्या लहानशा नाटकाला मी फारच वरची जागा देतों. आपण पदार्थांनीं आणि भावनांनीं लिहितां, अक्षर व शब्द यांचा आपण खराखुरा उपयोग करितां. आपली पदार्थ-चित्रें, भावचित्रें व जीवचित्रें साधीं असून अगदीं मूळाबरहुकूम आहेत. लेखनपद्धति इब्सेन वगैरे वास्तवचित्रकारांप्रमाणें नव्या तऱ्हेची असल्यामुळें वाचकानें बुचकळ्यांत पडण्याचें कारण नाहीं; हा मार्गही रुळला पाहिजे. इतक्या थोड्या अवकाशांत इतकी तन्मयता होणें फार कठिण; आपल्याला तें सहज आहे.

आ.
नम्र बंधु
राम गणेश गडकरी

२७।९।१४
पुणें शहर

— २ —

' कारकून ' या लहान नाटकाचे तिन्ही अंक मीं वाचिले. त्यांवरून लेखकानें त्या त्या प्रसंगाचें मार्मिक अवलोकन केलें असल्याचें स्पष्ट दिसतें. नाटकांतील भाषा व्यवहारांतीलच योजिली असून चांगली साधली आहे. शेवटचा अंक फार हृदय-द्रावक वाटला. अशीं नाटकें बक्षिससमारंभा-सारख्या प्रसंगीं प्रयोगरूपानें लोकांपुढें आल्यास परिणामकारक होतील अशी खात्री वाटते.

तारीख १।६।१४
पुणें

श्री. कृ. कोल्हटकर

— ३ —

श्री. दिवाकरराव यांची लेखनपद्धति अगदीं निराळ्या प्रकारची असून मराठी भाषेंत ती अगदीं नवीनच आहे. मला ती फारच आवडते. 'कारकून', ' नाट्यछटा ' वगैरे त्यांचें लेखन, एका निराळ्या वळणाचे त्यांचे विचार आणि ते विचार भाषेच्या द्वारें प्रगट करण्याची त्यांची पद्धति मला तरी अपूर्व वाटतात.

—त्र्यं. बा. ठोमरे





प्रा. ध. रा. गाडगीळ यांच्या निवेदनपत्रिकेचा सारांश : डॉ. य. कृ. सोवनी

भारत-सरकारच्या पंचवार्षिक योजनेचें स्वरूप

भारत-सरकारच्या पहिल्या पंचवार्षिक योजने-चें परीक्षण मुख्यतः पुढील तीन दृष्टिकोणांतून होणें जरूर आहे :

(१) भांडवली खर्चाचा कार्यक्रम आणि हा खर्च कोठें व कसा करावा हें ठरविण्याची पद्धति. (२) उत्पादनाचें अपेक्षिलेलें टोंक (target) गांठण्यासाठीं योजावयाचे उपाय आणि विविध उत्पादन-योजनांची कार्यक्षमता व परिपूर्णता. (३) भारताच्या घटनेंतील सामाजिक ध्येयदृष्टि व या नियोजनामुळें घडून येणारे आर्थिक व सामाजिक परिणाम.

—१—

या नियोजनामध्यें शेती-उत्पादन वाढविण्याच्या दृष्टीनेंच मुख्यतः भांडवली खर्चाची योजना असून, त्यामध्यें पाटबंधारे-व-विद्युत्पादन-योजना प्रमुख आहेत. पाटबंधाऱ्यांच्या व विद्युत्पादनाच्या कामांची योजनेंतील यादी कोणत्या धोरणानें करण्यांत आली हें कळण्यास कांहींच मार्ग नाहीं. पावसाची अनिश्चितता व दुर्भिळता असणाऱ्या भागांत मुख्यतः या कामावर खर्च होतो का? ज्या भागांतील पाटबंधाऱ्यांमुळें शेती-उत्पादन खूप मोठ्या प्रमाणांत वाढण्याची खात्री आहे, तेथें हा खर्च होतो का? ह्या दोन्ही निकषांवरून नियोजनांतील पाटबंधाऱ्यांच्या कामांचें (उदाहरणार्थ, मुंबई राज्यांतील कामांचें) परीक्षण करतां दिसून येतें कीं, त्यांकडे पूर्ण दुर्लक्ष करण्यांत आलें आहे. मुंबई राज्याच्या मध्यविभागांतील अनिश्चित पावसाच्या दुष्काळी प्रदेशांतून या पाटबंधाऱ्यांवर खर्च केल्यास दुष्काळ व अवर्षण यांपासून पिकांचें संरक्षण होईल एवढेंच नव्हे, तर पिकांच्या एकरी उत्पन्नाचें प्रमाण वाढून एकंदर शेती-उत्पादनाचीहि बरीच मोठी वाढ होईल. इ. स. १९०० मध्यें नेमलेल्या इरिगेशन कमिशनच्या कालापासून ही गोष्ट स्पष्टपणें मान्य झालेली आहे व त्याप्रमाणें या भागांत करावयाच्या पाटबंधाऱ्यांच्या योजनाहि बरेच दिवस तयार होऊन पडल्या आहेत. पण या भागांतील फक्त एका कामाखेरीज इतर सर्व पाटबंधाऱ्यांचीं कामें वगळण्यांत आलीं असून, जें एक काम करावयाचें ठरविलें आहे त्यावर आधींच सुमारें एकतृतीयांश खर्च झालेला असल्यामुळें तें पुरें करण्यांत येणार आहे.

पाटबंधाऱ्यांसाठीं होणारा खर्च व त्याखालीं भिजणाऱ्या जमिनीचें क्षेत्र यांचा तुलनात्मक विचार करून या कामांची क्रमवारीनें निवड करण्यांत आली असावी असें मानण्यासहि विशेष आधार नाहीं. कारण, योजनेंत समाविष्ट केलेल्या पाटबंधाऱ्यांच्या अनेक कामांचा अजून स्थापत्यशास्त्रदृष्ट्या संपूर्ण विचार झालेला नाहीं, ही गोष्ट सर्वांस माहीत आहेच. तसेंच बंधाऱ्यांच्या स्थापत्य-योजना तयार करतेवेळीं, बंधारा तयार झाल्यानंतर त्याखालीं भिजणाऱ्या जमिनीचा कोणत्या पिकांसाठीं वापर केला जाईल, याचा विचार पूर्वीच्या स्वस्थतेच्या व सवडीच्या कालांतहि कोणी केलेला नाहीं. तेव्हां पाटाखालीं भिजणाऱ्या जमिनीच्या क्षेत्रावरून निव्वळ त्याचे आर्थिक फायदे ठरवितां येणार नाहींत.

निरनिराळ्या प्रदेशांमध्यें आर्थिक विकासाच्या दृष्टीनें जी तफावत आहे ती नाहींशी होईल अगर कमी करतां येईल या दृष्टीनें भांडवली खर्चाच्या योजनेची आखणी होणें जरूर आहे. तेथें ती योजना किफायतशीर होत असल्यास आर्थिक दृष्ट्या





गरीब असणाऱ्या प्रदेशामध्यें प्रथम हा खर्च होणें अवश्य आहे. या दृष्टीनें मुंबई राज्याच्या वांट्यास आलेल्या या पाटबंधाऱ्यांच्या कामांचा विचार करतां योजनाकारांचें धोरण काय आहे हें कळणें कठिण जातें. इतर प्रदेशांतून व्हावयाचीं पाटबंधाऱ्यांचीं कामें ठरवितांना कोणत्या तत्त्वानुसार तीं ठरविण्यांत आलीं याबाबतहि कांहीं उल्लेख केलेला नाहीं. यावरून विशिष्ट आर्थिक व सामाजिक उद्दिष्टें पुढें ठेवून या पाटबंधाऱ्यांच्या कामांची योजना ठरविण्यांत आली आहे असें दिसत नाहीं.

विद्युदुत्पादनयोजनांबाबतहि असेंच म्हणतां येईल. पाटबंधाऱ्यांपासून पाणीपुरवठा निश्चित होणार व त्यामुळें अखेर आर्थिक फायदाच होणार ही गोष्ट गृहीत असल्यामुळें, पाटबंधाऱ्यांच्या आर्थिक परिणामां-बद्दल आधीं विचार करण्याची विशेष गरज भासत नसेल. पण विजेबाबत तसें म्हणतां येणार नाहीं. विद्युत्पादनासाठीं खर्च किती होणार व त्यामुळें पुढें आर्थिक फायदे काय होणार, याचा आधीं तुलनात्मक विचार करणें अवश्यच असतें. निर्माण होणाऱ्या विजेचा शेजारच्या प्रदेशांतील शेतीसाठीं अगर उद्योगधंद्यासाठीं किफायतशीर उपयोग होत असेल तरच तेथें विद्युदुत्पादन करण्यांत अर्थ आहे. असा कांहीं हिशेब आधीं न करतां वीजनिर्मिति केल्यास भांडवलाची निष्कारण उधळपट्टीच होईल. कारण, त्या परिस्थितींत निर्मितिकेंद्रापासून ती दूरच्या शहरांस जाईल व त्यामुळें तें विद्युदुत्पादन किफायतशीर ठरणार नाहीं. म्हणून ज्या प्रदेशाचा औद्योगिक विकास घडवून आणावयाचा आहे त्या अनुरोधानें विद्यु-दुत्पादनाची स्थलनिश्चिति करणें अवश्य आहे. स्थापत्य-शास्त्रदृष्ट्या एखाद्या ठिकाणीं विद्युदुत्पादन होणें शक्य आहे, एवढ्यासाठींच तेथें तें होऊं देणें चुकीचें आहे. परंतु पंचवार्षिक नियोजनांतील विद्युदुत्पादन-योजना निव्वळ याच दृष्टीनें आंखण्यांत आल्याचें दिसून येतें. ज्या प्रदेशांत विजेस मागणी नाहीं तेथें ती निर्माण झाल्यास तेथून ती दूरच्या औद्योगिक केंद्राच जाणार व त्यामुळें उद्योगधंद्यांचें व संपत्तीचें अधिकाधिक केंद्रीकरण होत जाणार. यामुळें मागासलेल्या भागांतील निसर्गसंपत्तीनें विकसित भागांची अधिक भरभराट होणार व मागासलेले भाग अधिक मागासणार! श्रीमंतांची श्रीमंती वाढणार व गरिबांची गरिबी वाढणार! म्हणून शेजारच्या प्रदेशाच्या औद्योगिक विकासाशीं संबद्ध अशीच विद्युत्पादन-योजना असणें अवश्य आहे.

तसेंच, पाण्याचा व विजेचा योग्य उपयोग होण्याच्या दृष्टीनें ज्या पूरक योजना मुख्य योजने-बरोबरच तयार व्हाव्या लागतात, तिकडेहि नियोजन-मंडळानें लक्ष पुरविलेलें दिसत नाहीं.

उद्योगधंद्यांवर व्हावयाच्या भांडवली खर्चाच्या योजनेंत कांहीं कमवारी लावण्यांत आली आहे. विशेषतः या योजनेचा पांच वर्षांचा अल्पावधि लक्षांत घेऊन ती लावलेली दिसते. शेती, पाट-बंधारे व वीज यांसाठीं लागणाऱ्या भांडवली मालाचें उत्पादन करणाऱ्या उद्योगधंद्यांवरच मुख्य भर दिलेला आहे. परंतु विद्युदुत्पादन-योजना भावी औद्योगिक विकासाशीं निगडित असते हें लक्षांत घेतलेलें दिसत नाहीं. तसेंच लोखंड, सीमेंट व खतें या धंद्यांच्या वाढीस येथील परिस्थिति अनुकूल असली, तरी या धंद्यांवर विशेष खर्चाची तरतूद केलेली दिसत नाहीं. तसेंच, देशाच्या औद्योगिक रचनेंत समतोल राखण्याच्या दृष्टीनें आवश्यक असणाऱ्या इतर भांडवली मालाच्या निर्मितीचे कार-खाने काढण्यासाठींहि खर्चाची कांहीं तरतूद केलेली दिसत नाहीं. एकंदरींत जादा उद्योगधंद्यांच्या उभारणीसाठीं फारच माफक खर्चाची तरतूद केली असून महत्त्वाच्या उपभोग्य वस्तूंची उत्पादनवाढ विद्यमान कारखान्यांचाच जास्तींत जास्त उपयोग करून साधावयाची आहे.

खाजगी मालकीच्या क्षेत्रांतील मोठ्या उद्योग-धंद्यांवर १२५ कोट रु. चा भांडवली खर्च धरला आहे. विद्यमान उद्योगधंद्यांतून आवश्यक ती नवीन दुरुस्ती व बदल करण्यासाठीं लागणारा खर्च यांत मिळविल्यास हा भांडवली खर्च एकूण २५० कोटी रु. धरला आहे. याखेरीज या खाजगी मालकीच्या मोठ्या उद्योगधंद्यांवर सरकार स्वतः ८० कोटी रु. खर्च करणार आहे. यावरून देशांतील जनतेस कामधंदा मिळून तिच्या बेकारीचा प्रश्न सुटण्याच्या दृष्टीनें कारखानदारीची वाढ अगदींच अपुरी व मर्यादित होणार हें दिसून येत आहे. अगर भविष्यकालांत





कारखानदारीचा क्रमशः विकास होऊन पुढें लोकांना अधिकाधिक कामधंदा मिळूं लागेल असेंहि सामर्थ्य या योजनेंत नाहीं.

विशेषतः, हिंदुस्थानसारख्या देशांत बिगरशेती-व्यवसायाचें क्षेत्र अधिकाधिक वाढत जाऊन सामाजिक अर्थरचना अधिकाधिक संमिश्र होणें जरूर आहे. परंतु नियोजनांतील औद्योगिक विकास-योजना आंखतांना या गोष्टीकडे लक्ष पुरविलेलें दिसत नाहीं. औद्योगिक दृष्ट्या मागासलेल्या राष्ट्रा-मध्यें मूलभूत उद्योगधंद्यांच्या वाढीवर विशेष भर दिला जातो. त्यांच्या वाढीस परिस्थिति अनुकूल नसली तरीहि सक्तीनें त्यांची वाढ करण्याचे प्रयत्न केले जातात; परंतु हिंदुस्थानांत अशा धंद्यांच्या (उ. बीड अगर पोलाद) वाढीस परिस्थिति अनुकूल असूनहि त्यांच्या वाढीची विशेष योजना आंखली नाहीं हें आश्चर्य आहे.

लहान व घरगुती धंद्यांच्या वाढीसाठीं या पंच-वार्षिक नियोजनांत १९ कोट रुपयांपेक्षांहि कमी रकमेची तरतूद करण्यांत आली आहे. या धंद्यांच्या वाढीमुळें लोकांना रोजगारधंदा मिळेल व मालाला स्थानिक गिऱ्हाईकहि वाढेल अशी योजनाकारांची अपेक्षा आहे. परंतु याबाबत फारसा खोल विचार केलेला दिसत नाहीं. या धंद्यांची विद्यमान स्थिति व त्यांच्या वाढीचें यथार्थ स्वरूप याबाबत अजून नीट विचार झालेला नसून, कदाचित् परदेशी तज्ज्ञांच्या मदतीनें या धंद्यांची संपूर्ण पहाणी करण्याची आवश्यकता भासेल असें योजना-कारांनींच म्हटलें आहे. अपुरा कामधंदा हाच हिंदुस्थानच्या आर्थिक विकासाचा मूलभूत प्रश्न आहे. शेतीमध्यें सतत उद्योग मिळत नाहीं व शेती-उत्पादनाचीं साधनेंहि अपुरीं यामुळें शेती-उत्पादन अत्यंत कमी होतें. लहान व घरगुती धंद्यांबाबतहि हीच स्थिति असून त्यांची उत्पादनक्षमताहि शेतीप्रमाणेंच कमी प्रतीची आहे. म्हणून शेतीच्या प्रश्नाप्रमाणेंच या धंद्यांच्या प्रश्नाचा विचार होणें आवश्यक आहे. उलट, शेतीपेक्षां या धंद्यांचा प्रश्न अधिक बिकट आहे. पाणीपुरवठा करून शेती-उत्पादन वाढवितां येतें, त्याप्रमाणेंच मोठ्या कारखान्यांतील मालाच्या चढाओढीची आपत्तीहि शेती उत्पादनाच्या क्षेत्रांत निर्माण होत नाहीं. परंतु लहान व घरगुती धंद्यांच्या पुनर्रचनेचा प्रश्न मोठा नाजूक आहे. या धंद्यांमध्यें तंत्रविषयक सुधारणा करून त्यांची उत्पादन-क्षमता वाढविणें, त्यासाठीं लागणाऱ्या भांडवलाची, तंत्रविषयक शिक्षणाची तरतूद करणें व त्यांत निर्माण होणाऱ्या मालास कांहीं ठराविक काळपर्यंत खात्रीची बाजारपेठ निर्माण करणें, या तीन गोष्टी केल्या तरच या धंद्यांची पुनःस्थापना करणें शक्य आहे. आणि इतकें करूनहि या धंद्यांमुळें अधिक लोकांना काम मिळेल असें नाहीं; तर तेवढ्याच कामांत त्यांची उत्पादनक्षमता वाढेल इतकेंच. पण या धंद्यांबाबत असा कांहीं विचार योजनेंत केल्याचें आढळत नाहीं.

— २ —

उत्पादनाचें जें टोंक (target) गांठण्याचा योजनेंत संकल्प आहे त्याचा आतां विचार करूं. उत्पादनयोजनांवर होणाऱ्या खर्चाच्या मानानें उत्पादनाचे अंदाज कितपत वाजवी आहेत हा प्रश्न वेगळाच. परंतु ते तसे आहेत असें मानलें तरी ते कसे गांठावयाचे हा प्रश्न राहतोच. एक समाधानाची गोष्ट म्हणजे योजनेंतील उद्दिष्टें गांठण्यासाठीं वस्तूंच्या किंमतींबाबतचें सरकारी धोरण पूर्वीपेक्षां खात्रीनें प्रगतिपर आहे. साधनसंपत्तीची योग्य वांटणी व वस्तूंच्या किंमतींचें नियंत्रण हें विकासयोजनांचें एक महत्त्वाचें अंग आहे याची जाणीव योजना-करांना आहे. परंतु किंमतींबाबतचें धोरण ठरवितांना त्यांतील अडचणी लक्षांत घेतलेल्या दिसत नाहींत. विशिष्ट क्षेत्रांतील किंमतींची समानता राखणें व त्याबरोबरच एकंदर देशांतील किंमतवाढ न होऊं देतां सर्वसाधारण किंमतीची पातळी खालीं आणणें या गोष्टी कित्येक वेळां परस्परविरोधी असतात. निरनिराळ्या प्रदेशांतील शेतीमालाच्या किंमतींतील परस्परसंबंध वाजवी रहात नसले, तरी सर्व देशाच्या दृष्टीनें कांहीं सरासरी काढून व सर्वसाधारणपणें किंमतींचे परस्परसंबंध निश्चित करून किंमतींचें धोरण ठरवावें लागतें. म्हणून ज्या विशिष्ट पिकांचें अपेक्षित टोंक गांठावयाचें त्या पिकांचें प्रादेशिक प्रमाण ठरवूनच तें गांठतां येईल.

ग्राम–उत्पादन–मंडळा-(व्हिलेज प्रॉडक्शन्





कौन्सिल) वर शेती-उत्पादनाची सर्व जबाबदारी टाकण्यांत आली आहे. पण त्यांना ती पेलणार नाहीं. मोठ्या विस्ताराच्या एकजिनसी जमिनीच्या क्षेत्रा-वर निरनिराळ्या पिकांच्या योजना आंखून व त्या क्षेत्रांतील विशिष्ट पिकांचें कमाल व किमान लाग-वडीचें प्रमाण ठरवून त्याप्रमाणें अंमलबजावणी करण्याचे कायदेशीर अधिकार हातीं असल्याशिवाय उत्पादनाचीं ठरविलेलीं टोंकें गांठतां येणार नाहींत.

शेतीची पुनर्घटना करण्याच्या दृष्टीनें नियोजन-मंडळानें कांहीं उपाय सुचविले आहेत. कुळांचें संरक्षण व जमिनदारीचें उच्चाटन यांत नवीन असें कांहींच नाहीं. उत्पादनक्षेत्राचें प्रमाण व शेती-व्यवसायाची संघटना यांबाबत नियोजन-मंडळानें सुचविलेले तीन प्रमुख उपाय म्हणजे ग्राम-उत्पादन-मंडळांची स्थापना, मोठ्या प्रमाणावरील शेती (रजिस्टर्ड फार्म्स्) व सहकारी शेती हे होत.

ग्राम—उत्पादनमंडळें हीं निव्वळ सल्ला देणारीं असून प्रत्यक्ष उत्पादनाचें काम त्यांच्याकडे नाहीं. रजिस्टर्ड फार्म्स्‌ची योजना म्हणजे मोठ्या प्रमाणा-वरील शेतीची योजना. त्यासाठीं मोठ्या शेतीचे तुकडे करणें अगर मालकीच्या क्षेत्राची कमाल मर्यादा कायद्यानें ठरविणें यास नियोजन-मंडळानें विरोध केला असून, शेतजमिनीच्या मालकीचें व वहिवाटीचें क्षेत्र वाढविण्यास कोणतेंहि बंधन असूं नये असें त्याचें मत आहे. शेतीमध्यें भांडवलदारी बंद करण्याऐवजीं ती वाढविण्याचीच ही योजना आहे. केवळ उत्पादनवाढीच्या दृष्टीनें विचार केला, तरी उत्पादनयोजनावरील नियंत्रण व या रजिस्टर्ड फार्म्स्‌चें प्रत्यक्ष चालणारें काम यांवर या योजनेचें यश अवलंबून असल्याचें दिसून येईल. परंतु हीं रजिस्टर्ड फार्म्स् वाढण्याचें फारसें लक्षण नाहीं. म्हणून नियोजनमंडळानें सहकारी शेतीवर मुख्य भर दिला आहे. बहुतेक राज्यांतील आजच्या सहकारी शेती—मंडळ्या केवळ नांवाच्याच आहेत. लहान मालकीचे शेतीचे तुकडे एकत्र करून शेती-उत्पा-दनाची एक सहकारी संघटना निर्माण करणें ही अत्यंत कठिण गोष्ट असल्याचें अनुभवास येत आहे. म्हणून त्याच्या आधीं शेतकऱ्याचें वैयक्तिक उत्पन्न वाढविण्याच्या दृष्टीनें कांहीं उपाय योजणें जरूर आहे. शेती-मालाच्या विक्रीच्या व शेती-उत्पादनाचा विक्रीयोग्य माल तयार करण्याच्या बाबतींत शेतकरी दुसऱ्यावर अवलंबून असल्यामुळें त्यास बरेंच नुकसान सोसावें लागतें. यामुळें शेतीस चांगले दिवस आले तरी त्याचा फायदा त्यांना फारसा मिळत नाहीं. मध्यस्थाचे व्यापारी धंदे करणाऱ्या वर्गाची संपत्ति गेल्या दहा वर्षांत किती त्वरेनें वाढली यावरून हें कळण्यासारखें आहे. आणि हाच मध्यस्थांचा वर्ग ग्रामीण जीवनाच्या अनेक क्षेत्रांत सहकारी व्यवस्था अगर सरकारी नियंत्रण यांबाबत अनेक अडथळे निर्माण करीत असतो. यासाठीं मालाची विक्री व विक्रीयोग्य माल तयार करण्याचे धंदे सहकारी पद्धतीनें करणें अगर त्याचें राष्ट्रीयीकरण करणें आवश्यक आहे. पण त्यांचा नियोजनमंडळानें कांहींच विचार केलेला नाहीं. हे दोन्ही धंदे परस्परांशीं निगडित आहेत. शेतमालाची विक्री सहकारी संस्थांकडे व शेती-उत्पादनाचा विक्रीयोग्य माल तयार करण्याचा धंदा सरकारकडे गेल्यानंतरच शेतकऱ्याला सहकारी शेतीचें महत्त्व पटवून सहकारी शेतीची वाढ करणें सुकर होणार आहे. असें आधीं कांहीं न करतां एकदम सहकारी शेतीच्या योजना आंखणें चुकीचें आहे.

शेती-उत्पादनाचे किफायतशीर घटक ठरवून त्याप्रमाणें शेती-व्यवसायाची पुनर्रचना करावयाची म्हटल्यास आज शेतीवर गुंतलेल्या लोकांपैकीं पुष्कळ लोक बेकार होणार ही गृहीत गोष्ट आहे. या बेकारीचें निवारण कसें करावयाचें याबद्दल नियोजनमंडळानें कांहींच उल्लेख करूं नये हें आश्चर्य नव्हे काय ?

औद्योगिक उत्पादनाच्या योजनांकडे आतां आपण वळूं. बहुतेक सर्व मोठे उद्योगधंदे खाजगी मालकीचेच रहावयाचे आहेत. तसेंच औद्योगिक उत्पादनवाढीच्या योजनाहि कारखानदारांशीं चर्चा करून ठरविल्या आहेत. यामुळें देशाच्या एकंदर गरजांचा विचार करून ठरविलेली ही योजना आहे असें म्हणतां येत नाहीं. ही योजना म्हणजे संमिश्र अर्थव्यवस्थेचा एक हिंदी नमुना असेंहि कदाचित् म्हणतां येईल.

औद्योगिक विकासकार्यक्रमाचे दोन भाग आहेत.





त्यांपैकीं एक कारखान्यांच्या विद्यमान सामर्थ्याचा कमाल वापर करून उत्पादन वाढविणें हा आहे. कारखान्यांतील यंत्रसामग्रीची वाढ करून उत्पादन वाढविण्यापेक्षां विद्यमान यंत्रसामग्रीचा चांगल्या तऱ्हेनें वापर करून उत्पादनवाढ अधिक होते असा आजचा अनुभव आहे. पण त्यासाठीं सरकारनें कारखान्यांवर, रॅशनलायझेशन व स्टँडर्डायझेशनच्या दिशेनें आवश्यक ते उपाय योजण्याची सक्ती करणें जरूर आहे. त्या दृष्टीनें ' इंडस्ट्रियल डेव्हलपमेंट व कंट्रोल ' बिलांतील अधिकार अपुरे आहेत. या बिलांतील तरतुदींचें स्वरूप दीर्घसूत्री असून गैरव्यवस्था अगर लांचलुचपत एवढ्या बाबीं-पुरताच त्यांचा उपयोग होऊं शकतो. एकाद्या उद्योगधंद्याची संपूर्ण पुनर्घटना करण्याच्या दृष्टीनें त्यांचा विशेष उपयोग होत नाहीं. कापडाच्या व साखरेच्या धंद्यांबाबत आलेला अनुभव लक्षांत घेतां कारखानदारांच्या सहकार्यानें ही योजना यशस्वी करतां येईल असें म्हणवत नाहीं. जरूर ते सर्व अधिकार सरकारनें आपल्याकडे घेतल्याखेरीज औद्योगिक विकासाचा कार्यक्रम पुरा करण्याची आशा बाळगणें ही एक निव्वळ शुभेच्छाच ठरणार आहे. उद्योगपतींचा फायदा होत असेल तरच असल्या विकासयोजनांची परिपूर्ति होणार.

लहान व घरगुती धंद्यांच्या उत्पादनयोजनेचें सर्व यश, त्यांतील उत्पादनाचें स्वरूप (कोणता माल काढावयाचा वगैरे) व परिणाम ठरविणें व मोठ्या उद्योगधंद्यांतील आणि लहान घरगुती धंद्यांतील मालाची वेगवेगळी बाजारपेठ ठरवून देणें यांवर अवलंबून आहे. पण यासाठीं संघसरकारला अगर राज्यसरकारांना आवश्यक ते अधिकार दिले असल्याचें दिसून येत नाहीं.

औद्योगिक मालाच्या किंमतीबाबतच्या धोरणाचा नियोजनमंडळानें, कांहींच विचार केलेला दिसत नाहीं. शेतीमालाच्या किंमतींचा परस्परसंबंध ठरवितांना ज्या अडचणी येतात तशाच, किंबहुना त्यापेक्षां अधिक, औद्योगिक मालाच्या किंमती ठरवितांना येतात. चलनवाढीस आळा घालण्याच्या दृष्टीनें औद्योगिक मालाच्या किंमती शक्य तितक्या कमी राखणें आवश्यक आहे. उत्पादनखर्च वाढला असल्यास सध्यांच्या मुनाफ्यांतच तो जिरवून घेणें अवश्य आहे. पण या उलट १९४७ पासून हिंदुस्थान सरकारनें किंमती वाढवून देण्याचें धोरण स्वीकारलें आहे. औद्योगिक साहसास प्रेरणा मिळावी या हेतूनें या किंमती वाढविण्यांत आल्याचें सांगण्यांत येतें. पण चलनवाढीस आळा घालण्याच्या धोरणाशीं तें विरोधी ठरतें, याची बाट काय ? उत्पादन-वाढीच्या योजनेंत सर्वसामान्य जनतेस लागणाऱ्या उपभोग्य वस्तूंचें उत्पादन वाढविणें व त्या वस्तू त्यांना ठराविक किंमतींत मिळणें अवश्य असतें. परंतु सरकारचें कापडाच्या किंमतीबाबतचें धोरण पाहतां तसें कांहीं घडेल असें वाटत नाहीं.

— ३ —

भारताच्या राज्यघटनेंत ग्रथित केलेल्या उद्दिष्टांची परिपूर्ति व्हावी एवढ्यासाठींच नियोजनाचा हा सर्व प्रपंच आहे, असें नियोजनमंडळाचें म्हणणें आहे. तेव्हां या नियोजनामुळें हें उद्दिष्ट कितपत साध्य होतें हें पाहणें जरूर आहे. ही पाहिली पंचवार्षिक योजना केवळ उत्पादनवाढीच्या दृष्टीनें आंखली आहे, तींत उत्पादनाच्या वांटपाचा फारसा विचार केलेला नाहीं, पुढल्या योजनेंत सामाजिक उद्दिष्टें लक्षांत घेऊन वांटपाची योजना आंखतां येईल असें याबाबत कदाचित् सांगण्यांत येईल. परंतु उत्पादन-योजना व वांटप-योजना असा भेद करण्याची कांहींच जरूरी नाहीं. समाजाच्या उत्पादनयोजनेच्या रचनेंतील महत्त्वाच्या सामाजिक व आर्थिक-घटकांची उपेक्षा करून उत्पादनवाढ कधींच करतां येणार नाहीं. उत्पादनयोजनेचे सामाजिक परिणाम काय होतील, उत्पादित वस्तूंचें वांटप कसें होईल यांचा कांहींच विचार न करतां उत्पादनयोजना आंखल्यास समाजांतील हितसंबंधी व सत्ताधारी वर्गांचेंच आर्थिक व राजकीय सामर्थ्य वाढत जाईल आणि योजनेच्या दुसऱ्या टप्प्यांत परिपूर्ति कराव-याच्या सामाजिक उद्दिष्टांचा प्रश्न अधिक बिकट होईल. शिवाय, अशी योजना यशस्वी करण्यास लोकांमध्यें किती उत्साह निर्माण होईल हा प्रश्न वेगळाच.

शेती-मालाच्या किंमती वाढल्यामुळें संपत्तीचें समाजांत विस्तृत क्षेत्रावर प्रसरण झालें असें म्हटलें

आहे. याचा अर्थ समाजांतील उत्पन्नाची वांटणी अधिक समानतेच्या दिशेनें झाली असा असल्यास तो चुकीचा आहे. पूर्वीच्या मंदीच्या काळापेक्षां गेल्या दहा वर्षांतील शेती-मालाच्या किंमती व औद्योगिक मालाच्या किंमती यांमधील परस्परसंबंध बदलले एवढाच त्याचा अर्थ आहे. शेती व्यावसायिकांची मंदीच्या काळांतील हलाखीची स्थिति थोडी सुधारली, एवढेंच फार तर म्हणतां येईल. स्वतःची गरज भागून उरण्यासारखें ज्याचें उत्पन्न आहे अगर जो व्यापारी पिकें काढतो त्या शेतकऱ्यासच शेती-मालाच्या वाढलेल्या किंमतीचा फायदा मिळाला आहे. सर्वसामान्य गरीब शेतकऱ्यास तो फारसा मिळालेला नाहीं.

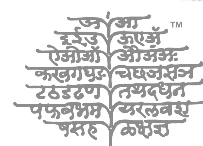
शेतीचे मागसलेले विभाग सुधारावयाचे असल्यास शेतकऱ्यास भांडवलाचा पुरवठा होणें जरूर आहे. पण त्याबाबत नियोजनमंडळानें कांहीं स्पष्ट धोरण आंखल्याचें दिसत नाहीं. एवढेंच नव्हे तर, स्वतःच्या पतीवर कर्ज काढणाऱ्या शेतकऱ्याची गरज भागविण्याचीहि कांहीं निश्चित योजना आंखण्यांत आली नाहीं. निव्वळ सहकारी बँकांमार्फत हें काम होण्यासारखें नाहीं. इंपीरियल बँकेचें राष्ट्रीयीकरण करून शेतीस लागणारें भांडवल पुरविण्याची व्यवस्था करणें अवश्य आहे.

ज्या भागामध्यें प्रमुख पाटबंधाऱ्यांच्या योजना आंखण्यांत आल्या आहेत, तेथील सामाजिक व आर्थिक रचनेस कोणतें स्वरूप यावें याचा कांहींच विचार केलेला दिसत नाहीं. कांहीं थोडे मोठे शेतकरीच या पाटबंधाऱ्यांचा फायदा घेऊं शकतील अशी योजना असतां कामा नये. या कालव्यांच्या योजनेमुळें पहिला धोका म्हणजे त्या भागांतील जमिनीस मागणी वाढून कांहीं थोड्या लोकांच्या हातांत त्या जातील. असें केंद्रीकरण होऊं न देतां सध्यांच्या लहान शेतकऱ्यांना भांडवलाची मदत करून व त्यांना बागायती शेतीचें शिक्षण देऊन त्यांचें रक्षण करणें जरूर आहे. नाहीं तर ते तेथून हांकलले जाऊन जमिनी मोठमोठ्या भांडवलदारांच्या हातीं जातील व संपत्तीचें केंद्रीकरण होऊन सामाजिक झगडे वाढतील. याबाबत मुंबई राज्यांतील अनुभव विचारांत घेण्यासारखा आहे. त्यावरून मोठ्या जमिनदाराकडून जास्त उत्पादन होतें या सबबीवर विकासयोजनांवरील खर्च श्रीमंतांची श्रीमंती व सामर्थ्य वाढविण्यास कारणीभूत होण्याचा दाट संभव आहे. दारिद्र्य व अज्ञान सर्वत्र विखुरलें आहे अशा हिंदुस्थानसारख्या मागासलेल्या देशांत कोणत्याहि विकासयोजनेचा स्वाभाविक परिणाम संपत्तीची वांटणी अधिक विषम होण्यांत होणार हें लक्षांत घेऊन त्यास प्रतिबंध करण्याची कांहीं व्यवस्था योजनेंत करणें अवश्य होतें.

रजिस्टर्ड फार्म्समुळें शेती-उत्पादन वाढणार ही गोष्ट खरी असली तरी, त्या उत्पादनाची वांटणी कशी होणार? पंचवार्षिक योजनेंतील पाटबंधाऱ्यांचा फायदा रजिस्टर्ड फार्म्स् व सधन शेतकऱ्यांनाच मुख्यतः होणार. विजेच्या बाबतींतहि तसेंच म्हणतां येईल. फारच थोड्या शेतकऱ्यांना बागायती शेतीसाठीं वीज घेण्याची ऐपत असेल. मोठ्या जमिनदारांनाच त्याचा उपयोग होणार.

नवीन उद्योगधंद्यांची उभारणी कोठें व्हावी याचा नियोजनमंडळानें फारसा विचार केलेला दिसत नाहीं. मुंबई व कलकत्त्यासारख्या शहरांतून उद्योगधंद्यांचें केंद्रीकरण झाल्यामुळें होणाऱ्या सामाजिक व आर्थिक परिणामांचा विचार होणें जरूर आहे. मोठ्या शहरांतून उद्योगधंद्यांचें केंद्रीकरण होण्याऐवजीं उद्योगधंदे ठिकठिकाणीं विखरून त्यांची उभारणी करणें अवश्य आहे. औद्योगिक केंद्र व त्याच्या सभोंवार शेतीचा हिरवा पट्टा अशी उभारणी व्हावी. विद्युदुत्पादन-योजनाहि याच दृष्टीनें आंखल्या जाव्यात. असें विकेंद्रीकरण करण्यानेंच सामाजिक उद्दिष्टें साध्य होतील. तसें न झाल्यास मोठीं असलेलीं औद्योगिक केंद्रें आणखी मोठीं होतील, संपत्तीचें केंद्रीकरण वाढत जाईल आणि श्रीमंत प्रदेशांची व वर्गांची श्रीमंती व दरिद्री प्रदेशांचें व वर्गांचें दारिद्र्य वाढत जाईल.

मोठे उद्योगधंदे खाजगी मालकीचे ठेवून व त्यांना सर्व तऱ्हेची सरकारी मदत करून उत्पादनवाढ करावयाची अशी येथें योजना आहे; त्याशिवाय त्यांना कांहीं भांडवली मदतहि सरकार करणार आहे. सरकारनें इ. स. १९४७ पासून इन्कम् टॅक्स व सुपर-टॅक्स यांबाबत सतत सवलती देण्याचें धोरण ठेवूनहि





भांडवलदारांना धंद्याच्या विकासासाठीं सरकारकडून पुनः भांडवली मदतीची गरज भासावी हें विचित्र नव्हे काय ? जेवढी कराची सूट त्यांनीं मिळविली तेवढा त्यांनीं धंद्याच्या विकासार्थ भांडवली खर्च केला का, हा महत्त्वाचा मुद्दा आहे. या करांच्या सुटीमुळें त्यांची वार्षिक २० कोट रु. बचत झाली आहे. गेल्या वर्षीची ही रक्कम ३० कोट रु. होईल. पण या काळांत धंद्याच्या वाढीसाठीं त्यांनीं वार्षिक फक्त १५ कोटी रु. भांडवल उभारलें. १९४७–४८ च्या अंदाजपत्रकांतील करआकारणीची पातळी जर कायम राखली असती, तर या पंचवार्षिक योजनेंत खाजगी उद्योगधंद्यांच्या विकासासाठीं योजिलेली १२५ कोट रु. भांडवली खर्चाची रक्कम सरकार स्वतःच उभी करूं शकलें असतें. आणि त्यामुळें हे मोठे उद्योगधंदे खाजगी व्यक्तींच्या ताब्यांत न राहतां सरकारचे होऊन जनतेचाहि फायदा झाला असता.

खाजगी मालकीच्या कारखानदारीच्या प्रत्यक्ष परिणामावरूनहि ती पुढें तशीच चालू ठेवणें योग्य होणार नाहीं. ती चालू राहिल्यास संपत्तीच्या वांटणींतील विषमता वाढतच जाणार. सामान्य जनतेनें केलेल्या त्यागानें व सरकारकडून मिळालेल्या प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष मदतीनें गेल्या ३० वर्षांत हिंदुस्थानांत उद्योगधंद्यांची वाढ झाली. पण त्याचा फायदा मात्र कांहीं थोड्या लोकांनाच मिळाला. असें असतांना उद्योगधंद्यांचें राष्ट्रीयीकरण करण्याचा प्रश्न येतो, त्या वेळीं जनतेच्या त्यागावर व सरकारच्या मदतीवर वाढलेल्या या कारखान्यांबद्दल पुनः नुकसानभरपाई मागितली जाते. अशा परिस्थितींत खाजगी कारखानदारीला मदत करण्याचें सरकारचें धोरण यापुढें चालू ठेवणें कितपत इष्ट ठरेल, याचा गंभीरपणें विचार करणें जरूर आहे.

मोठे उद्योगधंदे, पेढ्यांचे व्यवहार व व्यापार यांत होणाऱ्या अवाढव्य उत्पन्नांतूनच नवीन भांडवलाची उभारणी करणें शक्य असतें. पण नेमक्या याच क्षेत्रांत सरकारला खाजगी मालकी चालू ठेवण्याची आवश्यकता भासते. अशा परिस्थितींत घटनेंतील सामाजिक उद्दिष्टें गांठण्याची भाषा व्यर्थ आहे.

सरकारनें करावयाच्या व्यापाराचा जरी योजनेंत उल्लेख असला, तरी तो कांहीं बाबींपुरता असून सरकारी व्यापाराची एकंदर योजना अगदीं अस्पष्ट आहे. मागासलेल्या देशांच्या आर्थिक विकासासाठीं तेथील प्रमुख निर्यात व्यापार सरकारच्या हातांत असणें अत्यंत जरूरीचें आहे. योजनेंत त्याचा अस्पष्ट उल्लेख असला, तरी त्याबाबत प्रत्यक्ष कोणतीच योजना सुचविलेली नाहीं.

आर्थिक असमानता वाढूं न देतां देशाचा आर्थिक विकास साधावयाचा असल्यास, कायद्यानें समाजांतील विद्यमान मालकी हक्कास मर्यादा घातली पाहिजे. तसेंच योजनेंतील भांडवली खर्चामुळें वाढणारें उत्पन्न व होणारे फायदे सर्वत्र विखुरले गेले पाहिजेत. यासाठीं वाढलेल्या उत्पन्नाची फेरवांटणी होईल अशी करयोजना असणें अवश्य आहे. असें झालें तरच अशा विकासयोजनांमुळें देशांतील सामान्य जनतेचा आर्थिक विकास झाला असें म्हणतां येईल. परंतु या पंचवार्षिक योजनेंतील तरतुदी पाहतां असा विश्वास बाळगण्यास कांहींच आधार नाहीं.

शिक्षण व आरोग्य यांसारख्या समाजसेवेच्या योजनांत नवीन असें कांहींच नाहीं. योजनेंतील करपद्धतीचें एकंदर स्वरूप पाहतां चलनवाढ होण्याची भीति आहे. योजनेंतील सरकारी नियंत्रणाचें धोरण पाहतां तीस आळा बसण्याचा संभव नाहीं. यामुळें आर्थिक विषमता वाढतच जाणार. आयात व निर्यात व्यापाराचें नियंत्रण करून इंग्लंडनें श्रीमंतांच्या राहणीचें मान उतरविलें व गरीबांचें तें उंचविलें ह्या गोष्टीकडे योजनाकारांनीं लक्ष देणें जरूर होतें.

शेवटीं, या पंचवार्षिक नियोजनास, खऱ्या अर्थानें तें एक ' नियोजन ' आहे, असें कितपत म्हणतां येईल हा प्रश्नच आहे. सरकार सध्यां करीत असलेल्या व सरकारनें पुढें करावयाच्या पाटबंधारे, रस्ते वगैरेंसारख्या सार्वजनिक कामांची ती एक योजना आहे असें फार तर म्हणतां येईल. त्यांत दाखविलेले उत्पादनाचे आंकडे ' अधिक धान्य पिकवा ' मोहिमेमध्यें केलेल्या हिशेबाप्रमाणेंच काढलेले दिसतात. अशा योजनेस ' आर्थिक विकासाची एक योजना ' असें म्हणणें कठिण आहे.





प्रा. देवदत्त अ. दाभोलकर

अध्यापकांचें स्वातंत्र्य

'पुणें विद्यापीठ व अध्यापकांचें स्वातंत्र्य' हा लेख सप्टेंबर १९५१ च्या 'नवभारतां'त लिहून प्रा. कोगेकर यांनीं एका महत्त्वाच्या प्रश्नावरील चर्चेला चालना दिलेली आहे. पुणें विद्यापीठ व कांहीं मूटभर व्यक्ती यांच्यापुरतेंच या प्रश्नाचें स्वरूप मर्यादित नाहीं. भारतीय शिक्षणाची कार्यक्षमता व भारतीय लोकशाहीचा विकास या दोन्हीहि दृष्टींनीं हा प्रश्न अत्यंत जिव्हाळ्याचा आहे. या विषयावरील कांहीं विचार या लेखांत मांडावयाचा हेतु आहे.

विद्यापीठांतील अध्यापकांचीं मुख्य कर्तव्यें तीन असतात : (१) आपल्या विषयाचें अद्ययावत् ज्ञान संपादन करणें व तें सुगमपणें विद्यार्थ्यांना समजावून सांगणें. (२) आपल्या विषयांत कांहीं नवीन संशोधन करून त्या विषयाच्या ज्ञानांत अधिक भर टाकणें. (३) सहिष्णु, जिज्ञासु व अभ्यासू अशा वृत्तीचा आदर्श विद्यार्थ्यांपुढें ठेवणें.

या तीनहि गोष्टी साध्य करण्यासाठीं अध्यापकांना कांहीं विशेष स्वातंत्र्य देण्याची आवश्यकता आहे असें नाहीं, असें प्रतिपादन करणारे कांहीं लोक आढळतात. आपल्या सुट्टीच्या दिवसांचा, फुरसतीच्या वेळेचा उपयोग कसा करावा, आपल्या नवीन वाचनाची किंवा संशोधनाची आंखणी कशी करावी यांविषयींचें स्वातंत्र्य; आपल्या मुख्य व्यवसायाशीं अविरोधी पद्धतीनें सामाजिक क्षेत्रांत कार्य करण्याची मोकळीक व वर्गांत वा वर्गाबाहेर आपले विचार स्पष्टपणें व मोकळेपणानें मांडण्याची मुभा; या गोष्टींचा अध्यापकांच्या स्वातंत्र्यांत समावेश होतो. यांपैकीं सुट्टीचा सदुपयोग व संशोधनाची आंखणी या गोष्टींचा अध्यापन-व्यवसायाशींच निकटचा संबंध आहे. या बाबतींत दिलेल्या स्वातंत्र्याचा, सदुपयोगापेक्षां दुरुपयोगच अधिक होतो, असाहि सार्वत्रिक अनुभव असल्याचा पुरावा विरोधक पुढें करतात. केवळ आपल्या देशांतच नव्हे, तर इंग्लंडसारख्या शिक्षण-क्षेत्रांत पुढारलेल्या राष्ट्रांतहि ही परिस्थिति आढळून येते. शेंकडा ९० प्राध्यापक आपला वेळ आळसांत, मनोरंजनांत किंवा शिक्षणक्षेत्राशीं संबंध नसलेल्या उद्योगांत, उपद्व्यापांत घालवितात, असा आरोप Red Brick University च्या लेखकानें इंग्लंडमधील प्राध्यापकवर्गावर केलेला आहे. आपल्याकडील प्राध्यापकांत हें प्रमाण कांहींसें अधिकच असेल असें अनुमान करावयास कांहीं हरकत नाहीं. कांहीं वेचक अपवाद सोडले, तर उडदांतील काळेगोरे निवडण्याइतकेंच या बाबतींतील निवड करणें अवघड आहे. परंतु म्हणून अध्यापकांवर केवळ विशेष निर्बंध लादून या बाबतींत कांहीं सुधारणा करतां येईल, अशी अपेक्षा ठेवणें चुकीचें होईल.

या वादांत अध्यापकांच्या स्वातंत्र्याचे विरोधक विसरतात ती गोष्ट ही कीं, दुय्यम शाळांतील अध्यापन आणि विद्यापीठांतील अध्यापन यांत मूलभूत फरक आहे. महाविद्यालयांतील प्राध्यापक हा केवळ शाळेंतील शिक्षकाची सुधारून वाढविलेली आवृत्ति नव्हे, असूंहि नये. आज अनेकदां शाळेंतील शिक्षकांपेक्षांहि महाविद्यालयांतील कांहीं प्राध्यापक निकृष्ट दर्जाचे आढळतात ही गोष्ट खरी आहे. परंतु मुख्य प्रश्न, काय असतें हा नसून आपली अपेक्षा काय असावी व ती अपेक्षा पुरी व्हावयाची असेल तर कशी योजना आंखावयास पाहिजे, हा आहे. केवळ कामाचे तास वाढवून किंवा सुट्टीवर आक्रमण आणून शाळेंतील शिक्षक व महाविद्यालयांतील प्राध्यापक यांचें समीकरण साधतां येईल; परंतु त्यामुळें शिक्षणाच्या त्या दोन भिन्न टप्प्यांतील शिक्षणाची पातळीहि मात्र एकच होईल हें विसरतां कामा नये. प्राध्यापक आपल्या विषयांतील किती मोजक्या गोष्टी विद्यार्थ्यांना शिकवितो व त्यांच्याकडून पाठ करून घेतो यापेक्षां तो किती विद्यार्थ्यांच्या ठिकाणीं आपल्या विषयाविषयीं जागृत, समुत्सुक जिज्ञासा निर्माण करूं शकतो, हें अधिक महत्त्वाचें आहे. ज्या प्राध्यापकाला आपल्या विषयाविषयीं जिवंत उत्साह वाटत नाहीं तो विद्यार्थ्यांना





आवश्यक ती प्रेरणा कधींच देऊं शकणार नाहीं. विद्यापीठाच्या कार्यपद्धतीची अशी आंखणी अशा प्राध्यापकांना डोळ्यांपुढें ठेवून करण्यापेक्षां, अशा प्राध्यापकांना विद्यालयापासून दूर ठेवणें अधिक इष्ट आहे. सुट्टीचा व फुरसतीचा सदुपयोग करण्याइतकी आर्थिक सुस्थिति व अभ्यासास आवश्यक अशीं इतर साधनें विद्यापीठानें उपलब्ध करून दिलीं, कीं खरा जातिवंत जिज्ञासु आपला काळ आपल्या आवडीच्या विषयाच्या अध्ययनांतच घालवील, याविषयीं निश्चिति बाळगावयास हरकत नाहीं. अशी अनुकूलता निर्माण करण्याचा प्रयत्न न करतां उलट दिशेनें विचार करून निर्बंधाच्या जोखडाखालीं काम चोपून घेण्याचा प्रयत्न करणें, म्हणजे विद्यापीठानें आपल्या मुख्य ध्येयकार्याला विसरण्यासारखें आहे. पुणें विद्यापीठ आज कांहींशी अशीच चूक करीत आहे.

सामाजिक कार्यक्षेत्रांत काम करण्याविषयीं विशेष कांहीं लिहावयाची गरज नाहीं. आज भारतांत राष्ट्राच्या एकूण उन्नतीच्या दृष्टीनें समाजसेवेच्या कांहीं क्षेत्रांत तरी विद्यापीठांतील प्राध्यापक व विद्यार्थी यांनीं प्रत्यक्ष कार्य करणें आवश्यक आहे. असें कार्य विद्यापीठाच्या मार्गदर्शनाखालीं सुरू करतां येईल व चालू ठेवतां येईल. या कार्याचा व विद्यापीठाचा विरोध येण्याचें कारण नाहीं. याखेरीज इतर कार्यक्षेत्रांत प्रत्येक प्राध्यापकानें आपल्या सवडीप्रमाणें, आवडीप्रमाणें आपापलें कार्यक्षेत्र निवडावें. विद्यापीठांतील मुख्य कामावर जोंपर्यंत या कार्याचा प्रतिकूल परिणाम होत नसेल तोंपर्यंत याहि बाबतींत विद्यापीठानें कोणतेंहि नियंत्रण ठेवूं नये. प्राध्यापकाची अध्यापनांतील कार्यक्षमता कमी झाली तर त्याला कामावरून दूर करण्याचा अधिकार विद्यापीठाला आहेच. प्रा. कोगेकर लिहितात त्याप्रमाणें, समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांना तर आपल्या विषयाचें नीट आकलन होण्याच्या दृष्टीनेंहि निरनिराळ्या सामाजिक संस्थांशीं व संघटनांशीं संबंध ठेवणें इष्ट असतें. नाहीं तर त्यांचें ज्ञान अगदींच एकांगी व पुस्तकी होण्याचा संभव असतो. राज्यसत्ता प्रक्षोभक मार्गांनीं उलथून पाडणाऱ्या कोणत्याहि संघटनेशीं त्यांचा संबंध नसला कीं पुरें. लोकशाही राज्यांत इतर सर्व संघटना सनदशीरपणें अस्तित्वांत राहूं शकतातच. हुकुमशाही राजवटींत तर राज्यसत्ता उलथून पाडण्यासाठींहि प्रयत्न करण्यांत प्राध्यापकांना कांहींच गैर वाटण्याचें कारण नाहीं, असेंहि बट्रॅंड रसेलनें सांगितलें आहे.

अध्यापनाच्या क्षेत्रांत खरा स्वातंत्र्यरक्षणाचा प्रश्न येतो तो विचारप्रकटनाच्या बाबतींत. विचार हेंच अध्यापकाचें मुख्य भांडवल असतें, व असावें. त्याच्यापुढील विद्यार्थ्यांचीं मनें अत्यंत संस्कारक्षम असतात. आपल्या विषयाचें केवळ तान्त्रिक ज्ञान विद्यार्थ्यांना करून देणें एवढेंच अध्यापकाचें मुख्य कार्य होय असें मानलें, तर त्यांत मतप्रकटनाला विशेष वाव नाहीं, असें आढळून येईल, गणित किंवा इतर निरनिराळीं भौतिक शास्त्रें यांच्या अध्यापनांत हा प्रश्नच त्यामुळें उपस्थित होऊं शकत नाहीं; परंतु वाङ्मय, कला, समाजशास्त्रें यांच्या प्राध्यापकांना मात्र विषयाचें तान्त्रिक विवेचन व आपलें वैयक्तिक मतप्रकटन यांतील सूक्ष्म भेद सांभाळणें जवळजवळ अशक्यच असतें. आणि एक वेळ तें शक्य आहे असें मानलें तरी असें विवेचन हें अगदींच नीरस व रूक्ष होईल. विषयाविषयीं विद्यार्थ्यांच्या मनांत उत्साह, जिव्हाळा निर्माण करावयाचें मुख्य कार्य त्यामुळें साध्य व्हावयाचें राहून जाईल. यांतूनहि एक मार्ग बट्रॅंड रसेलनें सुचविलेला आहे व तो योग्य वाटतो. तो मार्ग असा कीं, प्राध्यापकाला आपलीं कोणतींहि मतें मांडावयास हरकत नसावी, परंतु त्यानें आपल्या विशिष्ट मतांचा दुराग्रह धरूं नये वा त्या मतांचे प्रचारक बनूं नये. प्राध्यापकाची भूमिका ही नेहमीं तत्त्वजिज्ञासूची असली पाहिजे, आग्रही प्रचारकाची असतां कामा नये. प्रत्येक प्रश्नाच्या सर्व बाजू अभ्यासण्याचा साक्षेप त्याच्या ठिकाणीं असला पाहिजे व कोणताहि अभिनिवेश न बाळगतां नवीन माहितीच्या आधारें आपलीं मतें बदलण्याची व नवीं मतें पुढें मांडण्याची त्याची तयारी असली पाहिजे. अशा प्राध्यापकाला आपलीं कोणतींहि प्रामाणिक मतें मांडावयास हरकत असूं नये.

वर्गांतील मतप्रकटनाप्रमाणेंच बाहेरील जाहीर मतप्रकटनाचाहि प्रश्न येतो. वर्गांतील मतप्रकटनापेक्षांहि बाहेरील मतप्रकटनाविषयीं राज्यसत्ता अधिक





हळवी असते व राज्यसत्तेच्या दडपणामुळें मग विद्यापीठाचीहि हालचाल सुरू होते. या ठिकाणींहि समाजकार्याविषयीं सांगितलें तेंच पुन्हां एकदां सांगतां येईल. लोकशाही राष्ट्रांत सर्व नागरिकांना आचारस्वातंत्र्य, विचारस्वातंत्र्य व उच्चारस्वातंत्र्य हीं असतात. नागरिक या नात्यानें प्राध्यापकालाहि तीं मिळणें आवश्यक आहे. परंतु प्राध्यापकावर एक विशेष जबाबदारी असते. समाज साहजिकपणेंच प्राध्यापकाकडे एक विचारवंत म्हणून पाहात असतो. त्यांतून त्याच्या अभ्यासविषयांत त्याचें विशेष नांव गाजलेलें असेल तर त्याच्या बोलण्याला समाज अधिकच महत्त्व देतो. प्राध्यापकाची सर्व विषयांत सारखी गति असणें शक्य नसतें. अगदीं मूलगामी संशोधन करून राष्ट्रीय किंवा जागतिक कीर्ति मिळविणाऱ्या प्राध्यापकाचा एखाद्या विषयाच्या एखाद्या शाखेचाच विशेष सूक्ष्म असा अभ्यास असतो. त्या विशिष्ट विषयांत त्याचा अधिकार असामान्य असतो ही गोष्ट खरी आहे. परंतु, इतर जागतिक घटनांसंबंधींचें त्याचें मत व इतर जाणत्या सुबुद्ध नागरिकांचें मत यांच्या तुलनेंत त्याच्या मताला विशेष महत्त्व देण्याचें कारण नाहीं. परंतु जागतिक कीर्तीच्या वलयानें दिपून गेलेली जनता ही गोष्ट विसरते व तो प्राध्यापकहि सोयिस्करपणें ही गोष्ट विसरून आत्मवंचना करून घेत असतो. एखाद्या गणितज्ञाच्या किंवां अणुशास्त्रज्ञाच्या समाजकारणावरील किंवा राजकारणावरील मतांना याचमुळें अवास्तव प्रसिद्धि व महत्त्व देण्यांत येतें. याबाबतींत जनतेनें व प्राध्यापकांनींहि अधिक जागरूकता दाखविणें आवश्यक आहे. परंतु या स्वातंत्र्यावरहि प्रत्यक्ष कांहीं निर्बंध राज्यसत्तेनें किंवा विद्यापीठानें लादणें हितावह होणार नाहीं. कारण, स्वतंत्र विचारांच्या वातावरणांतच नवविचारांची निर्मिति व वाढ होत असते आणि ज्या शास्त्रज्ञाला आपल्या मनाचा कोंडमारा होत आहे असें वाटत राहील, त्याची संशोधनक्षेत्रांतील नवसृजनशक्ति कमी झाल्याखेरीज राहणार नाहीं.

आज तसें पाहिलें, तर प्राध्यापकाचें खरें स्वातंत्र्य केवळ इंग्लंडमध्यें वास करीत आहे, असें आढळून येईल. अमेरिकन लोकशाहींत प्राध्यापकाचें स्वातंत्र्य अगदीं अबाधित स्वरूपांत कधींच अस्तित्वांत नव्हतें व आज तर कम्युनिझमच्या प्रसाराच्या भीतीमुळें या स्वातंत्र्यावर अधिकाधिकच मर्यादा पडत आहेत. हुकुमशाही राष्ट्रांत तर अर्थातच अध्यापकांच्या स्वातंत्र्याची अपेक्षाहि बाळगणें चूक आहे. प्राध्यापकाचा इतर विषयांतील मतप्रदर्शनाचा अधिकार कोठवर मान्य करावा याविषयींची चर्चा लोकशाही राष्ट्रांत होऊं शकेल. परंतु, हुकुमशाही राष्ट्रांत त्याला आपल्या विशेष अभ्यासाच्या शाखेंतहि राज्यसत्तेच्या मतप्रणालीशीं न जुळणारा असा एखादा शोध किंवा विचार पुढें मांडतां येणार नाहीं. जर्मनींतील व कम्युनिस्ट राशियांतील अनुभव हा असा आहे. अध्यापकाचें स्वातंत्र्य कितपत मान्य करण्यांत आलेलें आहे यावरून त्या त्या राष्ट्रांत लोकशाही कितपत दृढमूल झालेली आहे याचें अनुमान सहज काढतां येतें.

अध्यापकांच्या स्वातंत्र्याचा व लोकशाहीचा असा निकटचा संबंध आहे. म्हणून भारतीय लोकशाहीच्या विकासाविषयीं आस्था बाळगणाऱ्या लोकांनीं अध्यापकांच्या स्वातंत्र्याविषयीं जागरूक राहणें आवश्यक आहे. परकीय राज्यसत्ता असतांना शिक्षणक्षेत्रांत अनेक निर्बंध सांभाळून आपल्याला कार्य करावें लागे. आज आपण स्वतंत्र असलों तरी अन्तर्गत राजकीय अनिश्चिततेच्या काळांत, आज ना उद्यां विद्यापीठांच्या किंवा अध्यापकांच्या स्वातंत्र्यावर राज्यसत्तेकडून आक्रमण होणारच नाहीं असें सांगतां येणार नाहीं. असा घाला आला नाहीं तोंवरच आपण आपली बाजू बळकट करून ठेविली पाहिजे. विद्यापीठांनीं याबाबतींत पुढाकार घेण्याची दक्षता दाखविली पाहिजे. तींच विद्यापीठें जर हें स्वातंत्र्य आपल्याला आकलत नाहीं, रुचत नाहीं, पचत नाहीं, असें दाखवूं लागलीं, तर तें अत्यंत अनिष्ट होय. महाराष्ट्रांतील विशिष्ट शैक्षणिक परंपरा लक्षांत घेतां, पुणें विद्यापीठानें तरी अध्यापकांच्या स्वातंत्र्यावर मर्यादा घालण्याचें प्रतिगामी पाऊल टाकावयास नको होतें. शिक्षणाची कार्यक्षमता व लोकशाहीचा विकास यांविषयीं आस्था बाळगणाऱ्या लोकांनीं या गोष्टीचा नीट विचार केला पाहिजे.





पुस्तक– परीक्षण : डॉ. वि. ना. ढवळे

‘साहित्यांतील संप्रदाय’

लेखकानें पुस्तकाचा मुख्य उद्देश व एकंदर विवेचनाची रूपरेखा यांबद्दल सविस्तर माहिती पुस्तकाच्या प्रस्तावनेंत दिली आहे : “ युरोपमध्यें या तीन संप्रदायांचा (क्लॅसिसिझम्, रोमँटिसिझम् व रिॲलिझम् यांचा) उद्गम कसा झाला व त्यांचा विकास कसा होत गेला याचा इतिहास सांगणें हा या ग्रंथाचा सर्वसामान्य उद्देश असला तरी, ‘रोमँटिसिझम्’ ची सांगोपांग, विस्तृत चर्चा करणें हाच माझा प्रधान उद्देश आहे... ” “ आपल्याकडील चिकित्सक अभ्यासकांत या संप्रदायाच्या स्वरूपाचें यथार्थ आकलन करतां यावें व त्याच्या द्वारें महाराष्ट्रांतील आधुनिक वाङ्मयांतील नवीन प्रणालींचा बोध करून घेतां यावा हाच उद्देश या विस्तृत विवेचनाच्या मुळाशीं आहे ” (प्रस्तावना, पृष्ठ १). त्याचप्रमाणें ग्रंथाच्या उपयुक्तते बद्दल व महत्त्वाबद्दल वाचकांस पुढील सूचनाहि लेखकानें देऊन ठेवली आहे : “ ग्रंथांतील प्रतिपाद्य विषय संपल्यावर विपुल माहितीनें परिपूर्ण असलेल्या टीपा दिल्या आहेत.... त्याचप्रमाणें फ्रेंच व जर्मन विशेषनामांच्या उच्चारांचीहि यादी दिली आहे. या यादींतील उच्चारांप्रमाणें प्रस्तुत ग्रंथांतील कांहीं चुकीचे उच्चार दुरुस्त करून घ्यावे.....ग्रंथांत आलेले असंख्य महत्त्वाचे विषय, कवितांचे उल्लेख, ग्रंथकारांचे व ग्रंथांचे उल्लेख, इत्यादींची अगदीं विस्तृत अशी सूचीहि दिली आहे. अभ्यासकाला या सूचीचा उपयोग होईल” (प्रस्तावना,पृष्ठ ३). रा.वाळिंबे यांनीं उच्चारांच्या बाबतींत-सुद्धां एवढी काळजी घेतली हें खरोखरच अभिमानास्पद व सामान्य अनुभव पाहतां, अपूर्व असेंच आहे. पण फ्रेंच, जर्मन किंवा इंग्लिश शब्दांचे उच्चार जर एखाद्या कोशांतूनच घेतले असते, तर अधिक बरें झालें असतें. म्हणजे कांहीं इंग्लिश शब्दांचे (विशेषतः नांवांचे) उच्चारसुद्धां पुस्तकांत आलेल्या उच्चारांपेक्षां इंग्लिशला अधिक जवळचे आले असते. उदाहरणार्थ, रा. वाळिंबे यांच्या लायली (पृ. २८) ऐवजीं लिली, मिलाइस् (पृ. १३७) ऐवजीं मिले, बाउलेस (पृ. ११६) ऐवजीं बोल्झ वगैरे उच्चार कोशांत असल्यानें तेच वाचकांसमोर आले असते.

क्लॅसिसिझम्, रोमॅन्टिसिझम्, रिॲलिझम् किंवा इतर वाद यांची चर्चा मराठींत करणें सोपें नाहीं हें सर्वच मान्य करतील. अजून अशा विषयांच्या चर्चे-करितां लागणारी परिभाषा ठरावयाची आहे व मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाबद्दलहि बरेंच संशोधन व्हावयाचें आहे. या दृष्टीनें रा. वाळिंबे यांनीं पुढाकार घेऊन या वादांची ओळख मराठी वाचकांस करून देण्याचा प्रयत्न केला,व विशेषतः मराठींतील‘स्वच्छंद-वादा’चा (रा. वाळिंबे यांनीं Romanticism ला ‘ स्वच्छंदवाद ’ हा शब्द सुचविला आहे.) आढावा घेतला, ही कामगिरी खरोखर अभिमानास्पद आहे. मराठी वाङ्मयांतील ‘ स्वच्छंदवादा ’चा आढावा हाच पुस्तकाचा महत्त्वाचा भाग. हा आढावा घेण्यापूर्वी लेखकानें पाश्चात्त्य टीकाकारांची या निरनिराळ्या(Classicism, Romanticism इत्यादि) ‘ वादां ’वरील मतें, त्या मतांमुळें निर्माण झालेले इतर वाद व तदनुषंगानें फ्रेंच, जर्मन व इंग्लिश वाङ्मयाबद्दलहि कांहीं माहिती, मराठी वाचकांसमोर ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण हा प्रयत्न फारसा यशस्वी झाला नाहीं असें वाटतें. याला मुख्य कारण म्हणजे पुस्तकांतील अवास्तव पांडित्यप्रदर्शन (Pedantry). या पांडित्य-प्रदर्शनाचा उपयोग केवळ मराठी जाणणाऱ्या वाचकांस मुळींच नाहीं, व ज्याला युरोपीय वाङ्मयाचा इतिहास इंग्लिशमधून अगर अन्य भाषांतून वाचणें शक्य आहे, त्याला रा. वाळिंबे यांच्या पुस्तकांतील एकांगी विवेचन वाचून मुळींच समाधान होणार

१ ‘ साहित्यांतील संप्रदाय ’ लेखक—प्रा. रा. शं. वाळिंबे; प्रकाशक—पॉप्युलर बुक स्टोअर्स, सुरत १९५०. पृष्ठसंख्या ४ + ३५६. किंमत सहा रुपये.





नाहीं. प्रथम पांडित्यप्रदर्शनाचीं एकदोन उदाहरणें देऊन विवेचन एकांगी कां वाटतें तें सांगतों. पुस्तकांत ठिकठिकाणीं पुढील नमुन्याचीं वाक्यें आढळतात :

" रानांतील निर्जन जागा, मध्यरात्रींच्या वेळचें चर्चजवळील एकान्त पटांगण, जीर्ण व उद्ध्वस्त मठ, प्राचीन काळचे जीर्ण दुर्ग इत्यादि ' रोमँटिक ' जागीं तिएक (Tieck) या जर्मन स्वच्छंदवादी कवीची प्रतिभा स्वैर विहार करीत असे, असें बोयेसेन (Boyesen) यानें नमूद करून ठेविलें आहे. " (पृ. ५५) " यूल्स कॅस्टॅनरी यानेंहि तेन्‌चेंच मत निराळ्या भाषेंत मांडलें... " (पृ. २८९)

" किंबहुना, तेन् या प्रसिद्ध फ्रेंच टीकाकाराच्या मतें कोणताहि आधुनिक कवि स्पेन्सर-इतका होमरला जवळ नाहीं " (पृ. १०१).

अशा तऱ्हेच्या वाक्यांचा सामान्य वाचकाला काय उपयोग ? इंग्लिश वाङ्मयाचें सामान्य ज्ञान असलेल्या वाचकालाहि या वाक्यांपासून फारसा बोध होणार नाहीं. वरील वाक्यें म्हणजे केवळ पांडित्य-प्रदर्शन आहे. मौज अशी कीं, इंग्लिश वाङ्मया-बद्दल लिहितांनासुद्धां लेखकानें वरचेवर केवळ टीकाकारांचे हवाले दिले आहेत. उदाहरणार्थ,

" संगीताची मोहिनी निर्माण करण्याचें सामर्थ्य स्विन्बर्नच्या नादमाधुर्यांत आहे असें कांहीं टीकाकारांचें मत आहे. " (पृ. १४६)

" स्टॉफर्ड ब्रूकच्या मतें हा मिस्टिसिझम्‌चाच एक प्रकार आहे. त्याचें एतद्विषयक विवेचन येथें उद्धृत करितों " (पृ. १४३).

इतकेंच काय, पण एखाद्या अत्यंत सामान्य विधानालासुद्धां लेखकानें आधार देण्याचा अनावश्यक प्रयत्न केला आहे. पृ. ४५ वर पुढील विधान आढळतें :

" साहित्याच्या किंवा कलांच्या क्षेत्रांत कोणताहि एक संप्रदाय अबाधितपणें चिरकाल नांदत नाहीं. " या वाक्यावर लगेच पुढील विस्तृत टीप आढळते (पृ. ३२८) :

" ' Every great tradition has its own way of dying असें लिटन् स्ट्रॅचीचें वचन आहे. ' Every age must draw to a close ' असें तेन् म्हणतो. "

रा. बाळिंबे यांचा सर्व भर टीकावाङ्मयावर—व विशेषत: Beers या एकाच लेखकावर आहे. टीकाकारांचीं मतें वाचून प्रत्यक्ष वाङ्मयाशींच ओळख झाली, असा भास वाचकांनाहि पुष्कळदां होतो.

युरोपीय स्वच्छंदवादाची ओळख करून देतांना लेखकानें बरीचशी माहिती H. A. Beers या लेखकाच्या दोन पुस्तकांतून घेतली आहे.[२] हीं पुस्तकें प्रसिद्ध होऊन निदान ५० वर्षें झालीं. व या ५० वर्षांत जे मुख्य वाद रा. बाळिंबे यांनीं चर्चेसाठीं निवडले आहेत, त्यांबद्दल अनेक पुस्तकें, लेख वगैरे प्रसिद्ध झाले आहेत व प्रत्यहीं होत आहेत. असें असूनहि रा. बाळिंबे यांनीं बहुतेक विवेचनाला Beers चाच आधार घेतला असल्यानें विवेचन एकांगी वाटतें. बीअर्सच्या पुस्तकांतील अनेक बारीकसारीक गोष्टींचा उल्लेख करण्याऐवजीं लेखकानें जर थोडक्यांत युरोपीय स्वच्छंद-वादाबद्दल (व इतर ' वादां 'बद्दल) माहिती देऊन मराठींतील स्वच्छंदवादाचा अधिक ऊहापोह केला असता तर बरें झालें असतें. मराठी वाचकांस रोमॅंटिसिझम्‌च्या तपशीलवार इतिहासापेक्षां ' रोमॅंटिसिझम् ' म्हणजे काय, हें समजून घेण्याचीच इच्छा जास्त असणार. तेव्हां एखाद्या आधुनिक लेखकाच्या मदतीनें जर लेखकानें मुख्य विवेचन पाल्हाळविरहित, सुटसुटीत केलें असतें, तर मराठी वाचकांचा फायदा झाला असता. एकामागून एक अपरिचित नांवें वाचून व त्यांच्या बद्दल तितक्यांत अपरिचित लोकांचीं मतें वाचून वाचक भांबावून जाईल व मूळ विषयाचा बोध त्याला होणार नाहीं, अशी भीति वाटते.

2. A History of English Romanticism in the Eighteenth Century (1898). A History of English Romanticism in the Nineteenth Century (1901).





लेखकानें आपल्या एकंदर विवेचनाचा सारांश प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटीं दिला आहे. पण तो वाचूनहि गोंधळ दूर होणार नाहीं. ' स्वच्छंदवादी ' लेखकांचे आवडते विषय ९ दिले आहेत (पृ. २६६). त्यांचीं ' विविध वैशिष्ट्यें ' २७ दिलीं आहेत व ' स्वच्छंदवादानें केलेले प्रमाद ' ७ आहेत. अशा तऱ्हेचा सारांश दिल्यानें सामान्य वाचकाचा अर्थातच असा समज होईल कीं, या सर्व वादांचें स्वरूप निश्चित असून, कोणतेंहि पुस्तक कोणत्या ' वादा ' वर आधारलेलें आहे हें चटकन् स्पष्ट होईल ! खरी गोष्ट अशी कीं, कोणताहि टीकाकार, या शब्दांचा अर्थ निश्चित आहे, असें मानणार नाहीं. उलट, पाश्चात्त्य टीकाकार आतां या वादांना फारसें महत्त्व देत नाहींत व कित्येकजण Romanticism ऐवजीं अनेक Romnticisms आहेत, असें मान्य करतात. त्याचप्रमाणें प्रत्येक लेखकांत कोणतीं Romantic वैशिष्ट्यें आहेत याबद्दलहि मतभेद होईल हें उघड आहे (पृ. १८, २२ व ४८ पाहावींत). कोणताहि ' वाद ' किंवा ' संप्रदाय ' एकाद्या कवितेंत अगर कादंबरींत आढळतो असें म्हणण्यानें त्या कवितेचें किंवा कादंबरीचें सामान्य स्वरूप फार तर स्पष्ट होतें; पण त्यांचें महत्त्व किंवा ' वाङ्मयीन मूल्य ' ठरत नाहीं. रा. वाळिंबे यांच्या पुस्तकावरून अनेक वेळां असा भास होतो कीं, ललित लेखक मुद्दामच कोणता तरी वाद पसंत करून त्याप्रमाणें लिखाण करतात. कांहीं लेखकांच्या बाबतींत हें खरें असतें (विशेषतः ' मंडळ ' किंवा ' Circle ' स्थापन करून लेखन करणाऱ्या लेखकांच्या बाबतींत). पण जगांतील सर्वमान्य लेखकांचें महत्त्व अशा वाङ्मयविषयक संकेतांवर अथवा रूढींवर अवलंबून नसतें. उलट प्रत्येक मोठ्या लेखकाचा नवीनच संप्रदाय असतो. रा वाळिंबे यांनीं ' वादां ' च्या चर्चेंत आणलेल्या अभिनिवेशावरून व योजलेल्या भाषेवरून वाङ्मयाच्या निर्मितीबद्दल आणि वाङ्मय व टीका यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल त्यांचें मत निराळें दिसतें. उदा० —

" प्राचीन साहित्यशास्त्रांतील नियमांना पूर्णपणें धुडकावून लावून शेक्सपिअरनें आपल्या ट्रॅजेडी लिहिलेल्या असल्यामुळें फ्रान्समधील अभिजातवादाच्या अनुयायांना त्या आवडणें शक्यच नव्हतें " (पृ. ८१). " परंतु त्यानें (शेक्सपिअरनें) जीं नाटकें लिहिलीं तीं एलिझबेथच्या काळीं इंग्लंडमध्यें प्रचलित असलेल्या वाङ्मयीन प्रणालीच्या अनुरोधानेंच लिहिलीं हें उघड आहे... शेक्सपिअरच्या उत्कृष्ट नाटकांत प्रतिभेचा पराकाष्ठेचा प्रकर्ष दिसत असल्यामुळें, त्यानें केलेल्या साहित्यशास्त्रीय नियमांच्या उल्लंघनाकडे आपण दुर्लक्ष करूं " (पृ. १०२).

या व अशाच तऱ्हेच्या इतर अनेक वाक्यांवरून टीकाकारांचीं मतें अजमावून वाङ्मयनिर्मिति होते, असा आभास उत्पन्न होतो.

' स्वच्छंदवाद ' या प्रकरणांतील मराठी काव्याबद्दलची चर्चा उपयुक्त आहे. पण या चर्चेंतहि अनेक ठिकाणीं पुनरुक्ति व पाल्हाळ आहेच. केशवसुतांपासून यशवंतांपर्यंत काव्यांत स्वच्छंदवाद कसा प्रकट झाला हें दाखवितांना, मधूनमधून कांहीं मराठी कवींचें इंग्रजी कवींशीं असलेलें साम्यहि दाखविण्यांत आलें आहे. स्वच्छंदवादी लेखकांचीं वैशिष्ट्यें अनेक असल्यानें (पहा—पृ. २६६—६७) बहुतेक सर्व आधुनिक कवी या संप्रदायांत बसूं शकतील. रा. वाळिंबे यांच्या या विवेचनांत काव्याच्या विषयावर, विशेषतः परंपरेविरुद्ध बंडखोरपणा, प्रेमाचें अतिरिक्त महत्त्व, सौन्दर्यशोध इत्यादींवर भर दिलेला असल्यानें, अनेक कवी स्वच्छंदवादी ठरतात. कोणताहि ग्रंथकार स्वच्छंदवादी (किंवा इतर कोणत्याहि '-वादी ') आहे कीं नाहीं, हें त्या शब्दाच्या व्याख्येवर अवलंबून राहील. पण या शब्दाची व्याख्या अमुकच पाहिजे असा हट्ट वास्तविक कोणत्याहि लेखकानें धरूं नये. या दृष्टीनें लेखकाचा श्री. तळवलकर व श्री. क्षीरसागर यांच्या लेखनावरील हल्ला अप्रस्तुत व अयोग्य आहे. रा. वाळिंबे यांच्या स्वच्छंदवादाच्या अथवा ' सौंदर्यवादाच्या ' व्याख्येंत प्रस्तुत लेखकांचें लिखाण बसत नसेल. पण त्यावरून तें लिखाण त्याज्य ठरत नाहीं. त्याचप्रमाणें जर वाङ्मयाचें मूल्य त्यांतील नीतितत्त्वांवरून ठरत असेल, तर कित्येक युरोपीय लेखक—विशेषतः ज्यांच्या लेखनामुळें रा. वाळिंबे यांनीं चर्चेकरितां निवडलेले अनेक वाद निर्माण झाले असे—टीकाकारानें





त्याज्य मानले पाहिजेत व त्यांच्या ' वादांना ' त्यांनीं महत्त्व देतां कामा नये. पण अनेक फ्रेंच, इंग्लिश व जर्मन लेखकांचा वारंवार आधार देणाऱ्या टीकाकारानें रा. तळवलकर व रा. क्षीरसागर यांच्या लेखनानें इतकें बिचकून जाऊन त्यांना ' सौन्दर्यवादी सुंदोपसुंद ' (पृ. २५५) ठरवून त्यांचा पंथ हा ' विकृतिवाद ' ठरवावा हें आश्चर्य आहे. अशाच तऱ्हेचा ' विकृतिवाद ' रा. वाळिंबे यांना इंग्लंडमधील सतराव्या शतकांतील नाटकांत (Restoration Comedy मध्यें) आढळल्यानें त्यांनीं वास्तववादांतील कांहीं प्रवृत्तींवर टीका करून पुढील उद्गार काढले आहेत :

" फ्रॉइडनें प्रवर्तित केलेल्या ' लिबिडो ' संप्रदायांत सामील झालेले कांहीं विकृत मनोवृत्तीचे लोक असलें वाङ्मय वास्तववादाच्या नांवाखालीं निर्माण करीत असतात " (पृ. २९८). या ' लिबिडो संप्रदायां (!) 'त असलेल्या लोकांचें शास्त्रविषयक अज्ञान कित्येकदां फार असल्यानें अशा लोकांची बर्नार्ड शॉनें कशी संभावना केली आहे, तेंहि लेखकानें पृ. २९८ वर सांगितलें आहे !

ग्रंथांतील कांहीं विधानें बरोबर वाटत नाहींत. त्यांतील एकदोन येथें उदाहरणादाखल देऊन हें परीक्षण पुरें करितों. पृ. १०२ वर " ॲरिस्टॉटलच्या 'श्री युनिटीज्' हें काय प्रकरण आहे याचा शेक्स्पिअरला पत्ताच नव्हता " हें विधान आहे. 'श्री युनिटीज्' या ॲरिस्टॉटलच्या नव्हत्या. जरी ' unity of action 'ला ॲरिस्टॉटलचा आधार असला, तरी इतर दोन ' युनिटीज् ' मध्ययुगीन इटॅलियन टीकाकारांच्या आहेत हें सर्वमान्य आहे. त्याचप्रमाणें पृष्ठ १२०।१२१ वर शैलीबद्दल लिहितांना पुढील विधान आढळतें :

" निसर्गांतील गोष्टी या जणुं मानव आहेत अशी कल्पना करून त्यांच्या ठायीं मानवी भावनांचा अध्यारोप करणें व त्यांना मानवांच्या कृतींप्रमाणें कृति करावयास लावणें याला Impersonation म्हणतात. "

Impersonation हा शब्द लेखकानें दोन वेळां वापरला आहे. त्याऐवजीं Personification किंवा Anthropomorphism असा शब्द वापरावा असें सुचवावेसें वाटतें. स्टॉफर्ड ब्रूकच्या ज्या पुस्तकाच्या आधारें लेखकानें हें विवेचन केलें आहे, त्या पुस्तकांत impersonation हा शब्द वापरला आहे हें खरें आहे; पण आधुनिक लेखक तरी Personification हा शब्द जास्त पसंत करतील.

साभार पोहोंच

तिशीचा तरुण [स्वतंत्र सामाजिक कादंबरी] ले. डॉ. वि. पां. दांडेकर, एम्. ए., पीएच्. डी. प्रकाशक : के. भि. ढवळे, मुंबई ४. (१९५०) पानें २ + २३५. किंमत ४॥ रु.

सर्व हक्क स्वाधीन (ग्रामीण ढंगदार कादंबरी) – लेखक : वि. वि. बोकील. सुरसग्रंथमाला, पंढरपूर. (१९५१). पानें २५६. किं. ४ रु.

कारकून (संगीत नाटक : अंक १ ते ३) – लेखक एक कारकून, एम्. ए.; भावे आणि मंडळी, मुंबई २. (१९५१) पानें ७७. किं. १॥ रु.

हळवें भिंग (कवितासंग्रह) – लेखक : प्रा. य. द. भावे, एम्. ए. प्रकाशक : मधुकर वि. पै (बेळगांव). (१९५१) पानें–प्रस्तावना १४ + ८०. किं. १॥ रु.

' नवजीवन संघटने 'चें गौडबंगाल – लेखक श्री. शंकरराव मोरे. जनताशिक्षण-प्रकाशन, पुणें ५. (१९५१). पानें १७८. किं. १॥ रु.





सार संकलन

ब्रिटनमधील टोलेजंग औद्योगिक प्रदर्शन

दुसऱ्या महायुद्धानंतर ब्रिटनची जगांतील प्रतिष्ठा कमी झाली, हें मात्र खरें. सप्त समुद्रावर वर्चस्व गाजविणाऱ्या ब्रिटानियाला दूर सारून जागतिक आधिपत्याचीं वस्त्रें आज अमेरिकेनें आपल्या अंगावर चढविलीं आहेत. आज सर्वत्र अमेरिकेचाच बोलबाला ऐकूं येत आहे. ब्रिटनच्या ह्या उतरत्या प्रतिष्ठेला सांवरून धरावें व साधल्यास ब्रिटनला औद्योगिक क्षेत्रांत पूर्वीची प्रतिष्ठा मिळवून द्यावी, ह्या हेतूनें गेल्या मे महिन्यांत ब्रिटनमध्यें एक टोलेजंग औद्योगिक प्रदर्शन भरवलें गेलें. १८५१ सालीं पहिलें औद्योगिक प्रदर्शन ब्रिटनमध्यें भरलें होतें. त्याची शताब्दी करण्याच्या निमित्तानें, पण मुख्यतः साऱ्या जगाला ब्रिटनची औद्योगिक प्रगति दिसावी, अशाहि धूर्त हेतूनें हें प्रदर्शन उघडलें गेलें.

केवळ लंडनमध्येंच हें प्रदर्शन उघडलें असें नसून, ब्रिटनमधील एकूण १७०० शहरें, गांवें व खेडीं ह्यांनींहि आपल्यापरीनें हा औद्योगिक महोत्सव साजरा केला. सर्व ब्रिटनभर हें औद्योगिक प्रदर्शन उघडण्यांत ब्रिटिशांनीं आणखीहि एक महत्त्वाचा हेतु साधला. सध्यां ब्रिटनला अमेरिकेचे डॉलर्स व जगांतील इतर देशांचींहि नाणीं (foreign currency) हवीं आहेत. ह्या प्रदर्शनाचा विस्तार सर्व ब्रिटनभर ठेवल्यामुळें, जगांतील, विशेषतः अमेरिकेंतील, प्रवासी ब्रिटनमध्यें फिरतील व ब्रिटनला पाहिजे असलेला डॉलर-विनिमय मोठ्या प्रमाणांत मिळूं शकेल, हीहि आयती सोय झाली. ह्याप्रमाणें, औद्योगिक क्षेत्रांत मानाचें स्थान, स्वतःच्या मालाची भपकेबाज व आकर्षक जाहिरात, तसेंच मुबलक विदेशी चलनाचा संचय असे फायदे ब्रिटननें एकदमच पदरांत पाडून घेतले.

लंडनमध्यें, ह्या प्रदर्शनाच्या निरनिराळ्या विभागांसाठीं ज्या इमारती बांधल्या त्या अगदीं आधुनिक धर्तीच्या आहेत. विशेषतः मोठ्या बशीसारख्या आकाराचा जो घुमट बांधला आहे, तो तर शिल्पकलेचें एक आश्चर्यच मानला पाहिजे. भारताचा ताजमहाल, चीनची अजस्र भिंत, इजिप्तचे पिरॅमिड्स, फ्रान्समधील एफेल टॉवर ह्यांच्या-प्रमाणें हा प्रचंड पसरट गोलघुमट ब्रिटनला नेहमीं शिल्पशास्त्रांत मानाचें स्थान मिळवून देईल. जगांत आतांपर्यंत एवढा मोठा घुमट कोणींच बांधला नव्हता. हा प्रचंड घुमट अल्युमिनिअम ह्या अत्यंत हलक्या धातूचा आहे, हें सांगूनहि कोणाला खरें वाटणार नाहीं. पण वस्तुस्थिति मात्र तशीच आहे. ३६५ फूट व्यासाचा व जमिनीपासून ९० फूट उंचीवर असलेला हा प्रचंड घुमट केवळ १४ महिन्यांत बांधण्याचें ठरलें होतें व ह्या अल्प मुदती-च्याहि दोन दिवस अगोदर ह्या घुमटाचें प्रचंड काम पूर्ण झालें. ह्या घुमटाच्या पसरट जागेचें क्षेत्रफळ सुमारें १०,४००० चौ. फूट आहे. १८ फूट लांबीचा व ४ फूट १० इंच रुंदीचा एक असे २१ हजार अल्युमिनिअमचे पत्रे ह्या घुमटासाठीं लागले. ह्या सर्व पत्र्यांचें एकूण वजन २२० टन झालें. शिवाय, आधार म्हणून ११० टन वजनाची एक प्रचंड वाटोळी पोलादी चकती ह्या घुमटाच्या खालीं बसवलेली आहे. हें ३३० टनांचें प्रचंड वजन बारीक पण मजबूत अशा लोखंडाच्या कांबींनीं तोलून धरलें आहे. हवामान व उष्णतामान ह्यांतील फेरबदल, तसेंच वादळ ह्यांचा ह्या शिल्पकामावर परिणाम होऊं नये अशी विशेष दक्षता घेण्यांत आली आहे. ह्या इमारतीचें मॉडेल तयार करून त्यावर जे प्रयोग केले गेले, त्यांवरून सत्तर मैल वेगाच्या वाऱ्यालाहि व तीनशें टन वजनाच्या





भारालाहि ही इमारत दाद देणार नाहीं, हें सिद्ध झालें. अल्युमिनिअम वापरल्यानें हें बांधकाम फार हलकें झालें आहे. जर काँक्रीटच्या ओतीव पत्र्यांनीं ही इमारत बांधली असती, तर ती सध्यांपेक्षां १४ पटींनीं जास्त वजनदार झाली असती. ह्या घुमटाखालीं १२ फूट, २२ फूट व ३५ फूट उंच अशा तीन गॅलऱ्या आहेत.

आणखी महत्वाचें एक शिल्पकाम म्हणजे अणकुचीदार व निमुळती काठी होय. ही काठी (pointer) जमिनीच्या वर २९० फूट तारांनीं उभी टांगलेली आहे.

एखादी वस्तु उत्तम बनली आहे कीं नाहीं ती किती दिवस टिकेल हे पाहण्यासाठीं परीक्षण-यंत्रें (testers) पाहिजे असतात. ब्रिटननें औद्योगिक प्रदर्शनांत अशीं अनेक यंत्रें ठेवलीं. पाव सर्व बाजूंनीं उत्तम भाजला कीं नाहीं हेंहि ठरवणारें एक यंत्र ब्रिटनमध्यें तयार झालें आहे. तसेंच सुताची मजबुती मोजणें, इमारती लांकडांतील ओलाव्याचा अंश निर्धारित करणें, रेडिओ व्हॉल्व्हचें निरीक्षण इत्यादि कामें करणारींहि निरनिराळीं यंत्रें तयार झालीं आहेत. इतकेंच नव्हे, तर एक ' चालणारें यंत्र 'हि निर्माण झालें आहे. जोड्याच्या तळव्याचें चामडें किती झिजेल, तसेंच पाण्याचा प्रतिकार करण्याची शक्ति चामड्यांत किती आहे, ह्यांचीहि हें चालणारें यंत्र (walking machine) परीक्षा करतें.

ह्या प्रदर्शनांत एक अगदीं नवीन व अभूतपूर्व मोटारगाडी ठेवण्यांत आली. ही मोटारगाडी गॅस-टरबाईन्च्या तत्त्वावर चालणारी आहे. सध्यां जरी अशा मोटारी बनविणें व्यापारी दृष्टीनें महाग पडत असलें, तरी अशा प्रकारच्या नवीन तत्त्वावर चालणाऱ्या वाहनाला ब्रिटननें चालना दिलेली आहे, हें नाकबूल करून चालणार नाहीं.

नवीनच निघालेली आकाशबाणाच्या तत्त्वावर चालणारी जेट पद्धतीची विमानें तयार करण्याचा पहिला मान ब्रिटनकडेच जातो. ब्रिटिश शास्त्रज्ञ सर फ्रॅन्क व्हिटल् ह्यानें प्रथम जेट एंजिन बनवलें. ह्या जातीच्या एंजिनानें चालणाऱ्या विमानानें नुकताच दर ताशीं ६७० मैल जाऊन विक्रम प्रस्थापित केला आहे.

आजकाल दूरदर्शन किंवा टेलिव्हिजनचा अतिशय प्रसार झाला आहे. ह्या टेलिव्हिजनच्या, तसेंच ध्वनिशास्त्राच्या क्षेत्रांतील नवीनतम शोधांचा संयोग करून ब्रिटननें एक टेलिसिनेमाहि तयार केला आहे. भावी काळांत करमणुकीच्या क्षेत्रांत कोणते बदल होतील हें आतांच ह्या टेलिसिनेमाच्या द्वारें सूचित केलें आहे. ह्या टेलिसिनेमांत लांबी, रुंदी व खोली दर्शविणाऱ्या (three-dimensional) व नैसर्गिक रंगाच्या फिल्मस्, तसेंच सिनेमाच्या मोठ्या पडद्यावर टेलिव्हिजन व लांबी व खोली यांच्या अनुरोधानें बदलणारा आवाज असे अनेक चमत्कार पाहावयास मिळतात. आतांपर्यंत प्रयोगशाळांत सिनेमाच्या मोठ्या पडद्यावर टेलिव्हिजनचें चित्र दाखविणारे अनेक प्रयोग झाले. पण सार्वजनिक दृष्टीनें रोजच्या कार्यक्रमाचा एक भाग म्हणून लंडन येथील प्रदर्शनांत झालेला हा टेलिसिनेमाचा जगांतील पहिलाच कार्यक्रम होय.

—प्रा. म. के. शेटे

तिरुवाय्यरची विभूति: श्री त्यागराज

दक्षिण भारताच्या सांस्कृतिक गौरवाला जे अनेक महापुरुष कारणीभूत झाले त्यांत साधुचरित त्यागराज यांची गणना होते. १९४६ सालीं त्यांच्या मृत्यूची शतसंवत्सरी सर्वत्र साजरी झाली. दक्षिण भारताच्या विशिष्ट कर्नाटकी संगीताला नवें स्वरूप द्यायला त्यागराजांचे परिश्रमच विशेष कारणीभूत झाले. त्यांच्या कार्यासंबंधींचा " The Saint of Tiruvayyar " नांवाचा लेख एम्. कृष्णन् यांनीं " इलस्ट्रेटेड वीक्ली "च्या ९ सप्टेंबरच्या अंकांत लिहिला आहे. त्यांतून पुढील भाग घेतलाआहे :

" कांहीं कांहीं वेळां मोठीं प्रतिभाशाली माणसें एकाच काळांत व एकाच देशांत निर्माण झाल्याचीं उदाहरणें कलेच्या इतिहासांत नमूद आहेत. दक्षिणेकडील तीन श्रेष्ठ संगीतकार श्यामशास्त्री, त्यागराज आणि मुत्तुस्वामी-हे तंजावरजवळील कावेरी नदीच्या कांठावरील तिरुवाय्यरच्या नजीकच तिरुवारूर या ठिकाणीं १८ व्या शतकाच्या अखेरीस जन्मले आणि १९ व्या शतकाच्या प्रथमार्धापर्यंत त्यांनीं कार्य केलें. या तिघांनीहि कर्नाटक संगीतावर फार खोल परिणाम घडविलेला असला, तरी त्यांत





त्यागराजांचें स्थान सर्वोच्च आहे. दाक्षिण हिंदुस्थानांतील अन्य ललित कलांची अवस्था शोचनीय असली, चित्र व शिल्प यांची आश्रयदात्यांच्या अभावीं कुचंबणा झालेली असली आणि धंदेवाईक कविताकार नामशेष झालेले असले, तरी संगीत मात्र सहानुभूतिपूर्वक ऐकणारा श्रोतृवर्ग लाभत आहे. संगीताला हा आधार गवसायलाहि त्यागराजांची कामगिरीच खास कारणीभूत झाली आहे.

"तिरुवायरला त्यागराजांच्या समाधीजवळ दरवर्षीं सर्व संगीतकार जमतात आणि आपसांतले हेवेदावे विसरून त्यागराजांचें स्तवन करतात. कोणाहि अन्य कलाकारापेक्षां त्यागराजाला लाभलेली लोकभक्ति केवळ अपूर्व होय.

"त्यागराजांचें जीवन तपस्व्याच्या विनम्रतेनें नटलेलें होतें. आपलें जीवन त्यांनीं ईश्वरस्तवनें आणि गान यांत व्यतीत केलें. त्यागराजांच्या बहुतेक रचना ईश्वरभक्तिपर आहेत. राम हें त्यांचें आराध्य दैवत. आज कर्नाटकी शास्त्रीय संगीतांत ज्या चिजा गाइल्या जातात त्यांत हींच रामभक्तीचीं गीतें प्रामुख्यानें असतात. त्यांतील साधेपणा आणि जिव्हाळा अपूर्व आहे.

"त्यागराजांनीं २००० पेक्षां अधिक गीतें रचलीं आहेत. त्यांत खूपच विविधता आहे. अनेक गीतें अपरिचित (obscure) रागांत असलीं तरी ते राग त्यागराजांच्या गीतांमुळेंच आज रूढ झालेले आहेत. या गीतांचें–'कृतीं'चें–गायन संपूर्णपणें शास्त्रीय गायनाच्या बैठकींत जसें होतें तसेंच तें रेडिओच्या कार्यक्रमांतहि होतें.

"त्यागराजांची प्रतिभा उज्ज्वल आहे, ताजी-तवानी आहे. पण ती काहींशी मर्यादित (moderate) वाटते. शेक्सपिअर, लिओनार्डो द व्हिन्ची, अरुणगिरिनातार वगैरे जगत्प्रसिद्ध प्रतिभावन्तांच्या तुलनेनें पाहतां ती मर्यादित वाटते एवढें खरें. त्याचें एक कारण असें आहे कीं, तिचा रंग एकच एक भाक्तिपर आहे. अरुणगिरिनातार यांचें नांव मीं मुद्दामच घेतलें. कारण त्यांची वृत्ति तशीच भाक्तिपर असूनहि त्यांच्या कृतींत यौवनाचे रंगढंग उमटलेले आहेत. प्रतिभा संथ प्रवाहानें चालली, तरी तिच्या आविष्कारांत कमजास्त जोर असूं शकतो. त्यागराजांच्या कलेंत संपूर्ण तन्मयता (abandon) नाहीं, त्यांत निराशेचे आर्त स्वर नाहींत. एकंदरींतच कर्नाटक संगीतांत आनंदवृत्ति कमी आहे. तें बहुतेक भाक्तिपर आहे. प्रेमाची भावना अत्यंत ठराविक पद्धतीनें आणि परंपरागत संकेतांनीं दर्शविली जाते. कर्नाटक संगीतांतील या अपूर्व संगीतकाराच्या 'कृतीं'त जर भक्तीप्रमाणेंच साधें भोळें प्रेम असतें, एखाद्या मेघाचें संगीत असतें, एखाद्या धबधब्याचा आवेग असता, वसंतांतील एखादी उन्हदार, सुगंधित आणि अस्वस्थ रात्र असती, तर कर्नाटकसंगीत याहूनहि अधिक समृद्ध झालें असतें."

विज्ञानाच्या जगांतील घडामोडी

'सायन्स डायजेस्ट'च्या मार्च अंकांत कांहीं पुढील नवीन शास्त्रीय संशोधनांचा उल्लेख केला आहे :

(१) डी. डी. टी. चा फवारा मारलेल्या कांहीं जागचे जंतू डी. डी. टी.–विरहित अशा दुसऱ्या जागीं सुखरूप गेलेले आढळले. याबद्दल शास्त्रज्ञांनीं आश्चर्य व्यक्त केलें. आतां साध्या माश्या १२ मैल अंतर उडून गेल्याचें दिसून आल्यानें या प्रश्नावर नवीन प्रकाश पडला आहे. या माश्यांच्या शरीरांत रेडिओअॅक्टिव्ह (किरणोत्सर्जक) द्रव्याचा शिरकाव केला जातो. एक तर त्यांची वाढ रेडिओअॅक्टिव्ह फॉस्फरस्‌मध्यें करतात, किंवा जास्त महत्त्वाचें म्हणजे फॉस्फरिक अम्ल असलेल्या साखरेच्या पाकावर त्यांना जगवितात! अशा तऱ्हेनें तें किरणोत्सारी द्रव्य शरीरांत शोषिलें जातें. गिनीपिगवरच्या माश्यांवर हा प्रयोग झाला. त्या माश्या १२ मैलांवर ठेवलेल्या माश्यांच्या खास आमिषयुक्त सांपळ्यांत अडकल्या व यंत्रसाह्यानें रेडिओअॅक्टिव्हिटी पाहून त्याच त्या माशा, अशी नक्की खात्री पटली. हा प्रयोग अमेरिकेच्या ऑरेगॉन संस्थानांतील कॉर्वॉलिस येथील प्रयोगशाळेंत करण्यांत आला.

(२) अमेरिकेंत हायड्रोजन बॉम्बची तयारी जारीनें चालू आहे. त्याच्या विनाशक शक्तीची कल्पना पुढील माहितीवरून येईल : जपानवर टाकलेल्या अणुबाँबची प्रत्यक्ष स्फोटानें नाश करण्याची कक्षा १ मैलाची होती तसेंच आगी





आणि शरीरदाह यांमुळेंहि तेथें फार नाश झाला होता. त्याची त्रिज्या २।३ मैलांची होती. अणुबॉम्बपेक्षां हायड्रोजन बॉम्ब १००० पट अधिक प्रभावी असून त्याची कक्षा १० मैल किंवा २०० चौरस मैल एवढी असेल. हायड्रोजन बॉम्बमुळें २० मैल त्रिज्येच्या विस्तारांत आगी व दाह यामुळें नाश होईल आणि त्याचें क्षेत्रफळ १२०० चौरस मैल असेल. याचा अर्थ असा कीं, अगदीं निवडक लष्करी महत्त्वाच्या जागांवर हा बॉम्ब टाकावयाचा म्हटलें, तरी अनेक डिव्हिजन्स्चें एक सबंध सैन्यच्या सैन्य त्यानें खलास होईल. मनुष्यबळाच्या जोरावर आक्रमण करूं पाहणाऱ्या कोणत्याहि राष्ट्रानें या गोष्टीचा विचार गंभीरपणानें केला पाहिजे.

(३) संगीताचा उपयोग रोगनिवारणार्थ केला जाऊं लागला आहे. कॅन्सास या अमेरिकेंतील संस्थानांत टॉपेका स्टेट हॉस्पिटलमध्यें मनोविकृतीच्या रोग्यांवर एक प्रयोग करण्यांत आला. एक रोगी दोघां माणसांनाहि आवरत नसे व दोन इसम तर त्याच्या भीतीनें काम सोडूनहि गेले होते. तो इसम जमिनीवर किंवा सामानावर सारखे ठोक्यांचे आघात करीत असे. एका जुन्या निकामी टेलिफोन सिस्टिमवरून योग्य त्या तालाचें संगीत रोगचिकित्सागृहांत वाजविलें. त्या रोग्याच्या आघातांशीं मेळ बसेल अशा तालांत तें संगीत प्रथम चालू करण्यांत आलें. हळूहळू तें तालबद्ध संगीत मृदु आणि कमी उत्तेजक करण्यांत आलें. त्या रोग्यानेंहि त्या प्रमाणांत आपल्या आघातांचा ताल हळूहळू बदलला आणि कांहीं वेळानें धक्के देणेंहि त्यानें अजिबात थांबविलें. नंतर संगीतमय रोगचिकित्सा करणाऱ्या तज्ज्ञाशीं तो संगीताबद्दल चर्चाहि करूं लागला. तो रोगी आतां इतका बरा आहे कीं, त्याला आवारांत स्वतंत्रपणें फिरूं दिलें जातें. अशा तऱ्हेनें इतर रोग्यांवरहि प्रयोग चालू आहेत. अर्थातच इतर इलाजहि चालू केले जात आहेतच.

प्राचीन भारताचें मध्यपूर्वेशीं दळणवळण

वैदिक व वैदिकोत्तर संस्कृत वाङ्मयांतून असे कांहीं दुर्बोध संस्कृत शब्द आढळतात कीं, त्यांचें मूळ परकीय असावें असें वाटल्याशिवाय राहत नाहीं. तसा भाषाविषयक पुरावा आतां उपलब्ध झाला असून त्यावरून भारतीय आर्यांचा मेसापोटेमिया, मध्यपूर्व देश, मध्य आशिया यांतील लोकांशीं फार प्राचीन काळीं आलेला घनिष्ठ संबंध सूचित होतो. अशा प्रकारचा भाषाविषयक पुरावा देणारा लेख डॉ. व्ही. एस्. अग्रवाल यांनीं 'हिंदुस्थान टाइम्स' च्या ६-५-५१ च्या रविवारच्या अंकांत लिहिला असून त्याचा सारांश खालीं दिला आहे :

" अथर्ववेदांत (५. १३) सर्पविषावर एक मंत्र असून त्यांत सेमिटिक भाषेंतून आलेले किती तरी शब्द दिसतात. हे शब्द मूळ परकीय असावेत असें लो. टिळकांनींहि ओळखलें होतें व त्यांचें उगमस्थान खाल्डिअन असावें असें ठरविलें होतें. अथर्ववेदांत 'तैमात' हा शब्द आला असून त्याचें 'समुद्रांतील अहि' (Dragon of the Sea) म्हणून वर्णन केलें आहे. ' जुना करार ' या धार्मिक ग्रंथांत हाच शब्द 'तेहोम' (tehom) असा असून त्याचा अर्थ पाणी असा आहे. बॅबिलोनिअन पुराणकथांतून बेल, मरदुक आणि तैमत (Taimat) यांचा प्रचंड संग्राम वर्णिला आहे. वेदांतील ' अप्सुक्षित् ' या शब्दांतील ' अप्सु ' हा शब्द बॅबिलोनिअन ग्रंथांत असून त्याचा ' समुद्र ' असा अर्थ आहे. अथर्ववेदांतील आलिगी आणि विलिगी हीं दोन सर्पांचीं नांवें अॅकेडिअन म्हणजे परभाषोद्भव असावीं असें म्हणतात. ॲसिरिअन पुराणकथांतून ' बिलिगि ' हें नांव एका देवाचें आहे. अथर्ववेदांतील ' ताबुव ' हा शब्दहि अत्यंत दुर्बोध असून ' तबु ' मंत्रानें सर्पविष उतरतें असें म्हटलें आहे. सेमिटिक भाषेंत ' तौवह ' असा या अर्थीच शब्द आहे. शतपथ ब्राह्मणा-(३. २. १. २४) मध्यें ' हेलवो ' ' हैलो ' असा एक विचित्र शब्द आला असून त्याचा अर्थ असुरांची ' युद्धांतील गर्जना ' असा आहे. टीकाकारांनीं ओढूनताणून त्याची व्युत्पत्ति ' हे अरयः ' अशी लावली आहे. परंतु बॅबिलोनिअन आणि ॲसिरिअन लोकांच्या परमेश्वराचें नांव ' इल्लु ' बॅबू-इल्लु ' (-अरबी ' इलाह ' शब्द पहा-) होतें, हें लक्षांत घेतल्यास असुरांनीं ' हैलो ' या नांवानें आपल्या देवाच्या नांवानें 'रणगर्जना' करणें अधिक सयुक्तिक दिसतें. पाणिनीमधून आणि जातकामधून

' कार्षापण ' हा शब्द आढळतो. यांतील ' कार्ष ' या शब्दाचा संबंध ॲसिरिअन 'कर्षु' (बोर) या शब्दाशीं पोहोंचतो. इंग्रजींतील Cash हा शब्द तदुद्भव असावा. पाणिनी (६, २, ३८) मध्यें ' जाबाल ' हा शब्द आला असून त्याचा अर्थ ' धनगर ' असा आहे. या शब्दाचा संबंध हिब्रू शब्द ' योबल ' (मेंढा) याच्याशीं सरळ दिसतो. इंग्रजीतील jubilee हा शब्दहि ' योबल 'शीं संबद्ध आहे. मेंढयाच्या शिंगाच्या बनवलेल्या तुताऱ्या समारंभाच्या प्रसंगीं वाजवीत असत, म्हणून त्या समारंभांनाच jubilee म्हणायला लागले. हलाहल (विष) या शब्दाचीहि पण अशीच मौज आहे. पाणिनीच्या ज्या वरील सूत्रांत ' जाबाल ' शब्द आला आहे त्याच सूत्रांत ' हैलिहिल ' हा शब्द आला आहे. हा 'हैलिहिल' शब्द आणि अरबी शब्द ' हेलहील ' (जहर, विष) यांचा सेमिटिक उगम स्पष्ट दिसतो. पाणिनीनें ' कंथा ' शब्दाचा उल्लेख देशविषयक संदर्भात केलेला स्पष्ट दिसून येतो. तो लक्षांत न घेतां पाणिनीवरील संस्कृत टीकाकारांनीं ' कंथा ' शब्दाचा अर्थ ' फाटकें वस्त्र, गोधडी ' असा चुकीचा केला आहे. शक लोकांच्या भाषेंत कंथा शब्दाचा अर्थ ' शहर ' असा असून मध्य आशियांतील समरकंद, ताशकंद वगैरे शहरांच्या नांवांतून तो शब्द दिसून येतो. हाच अर्थ पाणिनीच्या सूत्रांतील संदर्भात सुसंगत वाटतो. — बाणाच्या ' हर्षचरितां ' त (७ वें शतक) ' स्तावरक ' हा शब्द आला असून त्याचा अर्थ मोतीं व रत्नें जडवलेलें उंची कापड किंवा राजाच्या डोक्यावरील ' रत्नजडित छत ' असा आहे. मुसलमानांच्या कुराणांत ' इस्ताब्राक ' हा शब्द आला असून त्याचा अर्थ ' स्वर्गीतील देवदूतांचे उंची झगे ' असा आहे. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, इराणकडून हा शब्द भारतीय आणि मुसलमान यानीं घेतला. कारण, इराणमध्यें जें उंची रेशमी कापड बनवीत असत त्याला ' इस्ताब्राक ' (istabraq) म्हणत. व त्याला त्या वेळच्या आंतरराष्ट्रीय बाजारांत खूप मागणी होती. गुप्तकालांत ज्या सूर्याच्या मूर्ती घडविण्यांत आल्या त्या मूर्तींमध्यें या उंची ' इस्ताब्राक ' कापडाचें महावस्त्र काढलेलें दिसत असून इराणी पोशाखाच्या बऱ्याच खुणा दिसून येतात : उ. लांब अंगरखा, विजार, बूट. ''

मलबारांतील ज्यू लोक

इस्रायल राष्ट्राच्या प्रचारकार्यासाठीं प्रसिद्ध होणाऱ्या '' इंडिया ॲन्ड इस्रायल '' या नियतकालिकाच्या ' १० मे स्वातंत्र्य अंकां 'त मलबारच्या ज्यू लोकांच्या पूर्वपीठिकेसंबंधीं व सद्यःस्थितीसंबंधीं श्री. एस्. एस्. कोडेर या कोचीनच्या ज्यू गृहस्थांचा लेख आला आहे. दक्षिण भारत ज्यू असोसिएशनचे ते अध्यक्ष आहेत. त्या लेखाचा सारांश असा :

सध्यां त्रावणकोर-कोचीनच्या राज्यांत दोन हजार ज्यू लोक आहेत. त्यांनीं जबाबदार राज्यसत्तेनंतर राज्याच्या लोकसभेंत प्रतिनिधित्वासाठीं मागणी केली. परंतु ती तत्कालीन कॉंग्रेसी राज्यसत्तेनें अमान्य केली. या ज्यूंपैकीं बरेचसे इस्रायल राष्ट्राची स्थापना झाल्यावर तिकडे राहावयास गेले आहेत व बरेचसे आपली पाळी केव्हां येते याची वाट पाहात आहेत. ही जमात फार प्राचीन आहे आणि तिचे संबंध व मलबारांतील जुन्या राजवटींचे संबंध सलोख्याचे राहिले आहेत.

कोचीनपासून वीस मैलांवरील कांगानोर येथें पहिली ज्यू वसाहत केव्हां झाली याविषयीं खूपच मतभेद आहेत; परंतु ज्या तीन गोष्टींबद्दल मतभेद नाहीं, व ज्यामुळें ज्यू लोकांनीं हिंदुस्तानच्या नैर्ऋत्य किनाऱ्यावर खिस्त शकाच्या पहिल्या शतकांत वसाहत केली याबद्दल शंका राहात नाहीं, त्या तीन गोष्टी अशा : (१) मलबारी खिस्त्यांच्या जुन्या विवाहगीतांत Habban (हाब्बान) नांवाच्या ज्यू व्यापाऱ्याचा उल्लेख आहे. हाब्बान हा सेंट टॉमससह इ. स. ५५ मध्यें कांगानोर येथें आला. एका वाजंत्रवाल्या ज्यू मुलीनें सेंट टॉमसचा स्वीकार केला व तेथें सेंट टॉमसनें ४० ज्यूंना दीक्षा दिली. (२) Myes Hormes या तांबड्या समुद्रावरील बंदरावरून अरबस्तान, सिलोन व मलबार येथें ये-जा करणाऱ्या एका रोमन व्यापारी जहाजाला इ. स. च्या दुसऱ्या शतकांत कांगानोर येथें ज्यूंची वसाहत आढळली होती. (३) ज्यूंचे ' तालमुड ' किंवा स्मृति-पुराण-ग्रंथ असतात. त्यांपैकीं ' बाबिलोनियन तालमुड 'ची रचना बाबिलोनमध्यें इ. स. २०० ते ५०० च्या





अनुक्रमणिका

दरम्यान झाली. त्यांत 'रब्बी ज्यूदा' नांवाच्या एका हिंदी ज्यूचा उल्लेख आहे. हा ' ज्यूदा ' हिंदुधर्मांतून ज्यू धर्मात आलेला होता.

अनेक शतकें या ज्यूंचे संबंध स्थानिक राजांबरोबर अत्यंत सलोख्याचे होते. भास्कर रविवर्मा या राजानें या लोकांना कांगानोरमध्येंच ' अंजुवनम् ' (Anjuvanam) नामक भूभाग तोडून दिला. व ताम्रपत्रांवर हें भूदान कोरून दिलें.

स्पेन व इतर युरोपीय देशांतून ज्यू लोकांचें दळणवळण चालू राहून ही जमात फार समृद्ध बनली. दंतकथा अशी आहे कीं ११ व्या शतकांतील प्रसिद्ध ज्यू कवि ' ज्यूदा हलेवी ' (Juda Halevi) आणि १२ व्या शतकांतील प्रसिद्ध पंडित व भाष्यकार अब्राहाम इब्न इझ्रा या दोघांनीं ' शिग्ली 'च्या (म्हणजेच कागानोरच्या) ज्यू वसाहतीला भेट दिली होती.

पुढें या जमातींत तंटे माजले. १५२४ मध्यें कालिकतच्या हिंदु झामोरीन राजानें परकीय मूर लोकांच्या साह्यानें या जमातीवर हल्ला केला आणि त्यांचीं घरेंदारें व मंदिरें जाळून टाकलीं. ज्यू लोकांनीं बचावासाठीं ' अंजुवनम् 'ची वसाहत सोडून कोचीनच्या हिंदु राजाचा आश्रय घेतला. या हिंदु राजानें अत्यंत उदारपणें आपल्या देवमंदिराजवळ व राजवाड्यानजीकच या लोकांना राहावयास जागा दिली. ही गोष्ट, एक इंग्रजी इतिहासकार म्हणतो त्याप्रमाणें, खरोखरच आश्चर्याची आहे. येथेंच १५६७ मध्यें ज्यू नगराची उभारणी झाली व लहानसें पण अत्यंत प्रसिद्ध असें ज्यू मंदिर ' व्हाइट ज्यू सिनेगॉग ' हें बांधलें गेलें.

इ. स. १५०० सालीं पोर्तुगीज लोक हिंदुस्थानांत आले. त्यांनीं या ज्यू लोकांचा कांटा काढावयास सुरुवात केली. ' ज्यू टाऊन ' आणि तेथील घरेंदारें व मंदिरें हीं त्यांनीं उद्‌ध्वस्त केलीं यामुळें ज्यूंची येथील संख्या फारच कमी झाली १६६१ मध्यें डच लोक येथें आल्यावर ज्यूंनीं त्यांना उघडउघड साह्य केलें. या प्रॉटेस्टंट डचांच्या सहिष्णु सत्तेखालीं ज्यूंनीं पुन्हां आपली वसाहत स्थिरस्थावर केली. या डचांच्या अमदानींतच कोचीन ज्यू समाजाचा संबंध हॉलंड व न्यूयॉर्क येथील ज्यू समाजाशीं येऊं लागला. ॲम्स्टर्डॅमला कोचीनच्या ज्यूंच्या परंपरेची प्रार्थनापुस्तकें आणि स्तोत्रसंग्रह छापले गेले. पवित्र बायबलचे ग्रंथहि तेथून येथें येऊन पोंचले तो दिवस अजूनहि इकडे सणासारखा मानला जातो. १७९५ मध्यें ज्यू समाज ब्रिटिश सत्तेखालीं आला.

पुढें कोचीन येथील हिंदु संस्थानिकांची वृत्ति फारच सहिष्णु राहिली. ज्यूंना संपूर्ण धर्मस्वातंत्र्य होतें, एवढेंच नव्हे तर त्यांचें पवित्र दिवस व रजेचे दिवस संस्थानच्या गॅझेटमधून प्रसिद्ध होत. कोचीन लेजिस्लेटिव्ह कौन्सिलमध्यें २ ज्यू प्रतिनिधींना शनिवारीं येणें एकदा शक्य न झाल्यामुळें, बैठक सोमवारपर्यंत लांबविल्याचेंहि उदाहरण आहे.

कोचीनच्या ज्यूंचे तीन पोटविभाग आहेत; (१) व्हाइट् ज्यू, (२ ब्लॅक ज्यू, (३) मेशुआरारिम ज्यू. यांपैकीं तिसऱ्या वर्गाला तर जवळजवळ अस्पृश्यच समजलें जातें. पहिल्या दोन वर्गांत आतां बराच सामाजिक व्यवहार होतो. पण तिसऱ्या वर्गाच्या उद्धारासाठीं सत्याग्रह आणि उपवास यांचा मार्ग त्याच वर्गांतील एका तरुण ज्यूला स्वीकारावा लागला. यामुळें तरुण ज्यू रक्त खवळलें आणि परिणामीं जुन्या मताच्या वृद्धांना पड खावी लागली. आतां या ' तृतीय वर्गाला ' व्हाइट ज्यू 'च्या मंदिरांत बसायला जागा मिळते. शनिवारीं धार्मिक प्रार्थनेला यावयास मिळतें आणि व्हाइट् ज्यूंबरोबर कबरस्तानांत दफनक्रियेला जागा मिळते.

कोचीनमध्यें प्राचीन हिंदु मंदिरांप्रमाणेंच ' परदेशी ' ज्यू मंदिर आणि ख्रिस्ती सेंट. फ्रान्सिस्को चर्च हीं सुद्धां उभीं आहेत. हे तिन्ही धर्म तेथें शेजारी शेजारी दोस्त म्हणून नांदत आहेत.

गांधीजींची एक आठवण

श्री. मनुबहेन गांधी "दिल्हीमां गांधीजी" या नांवाच्या लेखमालेंतून गांधीजींच्या अखेरच्या दिवसांतील आठवणी प्रसिद्ध करीत आहेत. "शिक्षण अने साहित्य" मासिकाच्या सप्टेंबरच्या अंकांत पुढील प्रसंग त्यांनीं दिला आहे. ऑक्टोबर महिन्यांतलाच तो प्रसंग आहे.

"ता. ११-१०-४७. आज रेंटियाबारस-चरखाजयंती असल्यामुळें बिसेनभाई मला बोलवायला





आले. प्रार्थनेला जातांच मीं बापूंना प्रणाम केला... आज चरखाजयंती (गांधीजींचा जन्मदिवस) असल्यामुळें बहुतकरून गुजराथी गृहस्थच प्रणाम करावयास येत होते. बापूजींनींहि सकाळीं पातळ पेयच घेतलें. ३।। वाजतां सरदारदादा आले. आज दिल्लींतील गुजराथी बंधूंची सभा होती. सभेंत १०० पर्यंत गुजराथी होते. बापूजी म्हणाले, 'मला जेव्हां नंदलालभाईंनीं सांगितलें कीं गुजराथी आपणाला भेटूं इच्छितात आणि पैसाहि देतील तेव्हां मी पैशाचा लोभी असल्यामुळें विरघळलों. पण माझ्या मनांतहि आलें नाहीं कीं, मला भाषण करावें लागेल. मी दक्षिण आफ्रिकेंत होतों, तोंपर्यंत माझ्या वाढदिवसाची केवढी किंमत आहे याची मला कांहीं कल्पनाच नव्हती. येथें आलों आणि हें ढोंग सुरू झालें. पण त्याबरोबरच सूत-रहाटहि आला म्हणून माझें जमलें आणि त्या वाढदिवसाची चरखा-द्वादशी बनली. आज आतां सूतरहाट सरसहा चालूं झालेला आहे. सूतरहाट अहिंसेचें प्रतीक आहे. अर्थातच सध्यां अहिंसेचें दर्शन दुर्लभ झालें आहे, म्हणून वाटतें कीं आतां चरखाजयंती साजरी करण्यांत काय अर्थ? ... सध्यां धर्मांच्या नांवावर अत्याचार चालू आहेत. माझ्या दृष्टीनें हें सर्व दुःख आहे. आतां आपण स्वतंत्र बनलों; आपली पराधीनता गेली. अशा वेळीं स्वातंत्र्याचा हा असा उपयोग करायचा! आणि अशी स्वच्छंदता चालवायची!...'

"मग कित्येक गृहस्थांनीं सरदारदादांना बोलायला सांगितलें. तेव्हां ते म्हणाले, 'आज माझा वाढदिवस थोडाच आहे? तुम्ही पैसे गोळा करून या महात्म्याला देतां आणि मला काय म्हणून बोलायला सांगतां? पण बापू पडले वाणी ना! वाणी लोभी असायचाच. एवढा खोकला आहे नि इतका अशक्तपणा आहे तरी तुम्हांला लुबाडायची शक्ति मात्र आली!' (खूप हंशा पिकला.) 'पण आतां त्यांना आराम घेऊं द्या. एवढीच माझी विनंति आहे.'

प्रार्थनेच्या स्थळींच ही सभा भरली होती."

शाप!

त्याला आपल्या प्रियतमेच्या सौंदर्यानं वेड लावलं होतं. त्याचं तिच्यावर अतिशय प्रेम होतं. त्याला वाटे किती सुंदर, किती सुकुमार आहे आपली प्रियतमा! तो तिला आपल्या प्रेमी डोळ्यांनीं नुसता पिऊन टाकी. पण त्याला एक वैषम्य वाटे: हें दिव्य, अलौकिक सौंदर्य तिला स्वतःला पाहतां येत नव्हतं!

एकदां त्यानं अविश्रान्त खपून एक अजब चमत्कृति तयार केली. तिला स्वतःचं रूप नव्हतं. तिच्या समोर जें कांहीं येई त्याचं ती रूप घेई. त्या आरशासाठीं त्यानें आपल्या हृदयाचा फलक वापरला होता. त्याला अश्रूंचं पाणी दिलं होतं आणि आपल्या डोळ्यांचं तेज त्यांत ओतलं होतं. असा हा आरसा घेऊन तो आपल्या प्रियेची प्रतीक्षा करूं लागला.

— ती आली. आणि आल्याबरोबर त्याच्या शेजारच्या आरशांत तिला स्वतःचं प्रतिबिम्ब दिसलं. तो आनंदानं तिच्याजवळ गेला तेव्हां ती दूर सरकली. ती म्हणाली: 'तूं मला फसवलंस! मला सांग, तुझ्या शेजारी कोण स्त्री होती?' —आणि रागानं ती क्रुद्ध झाली.

तो म्हणाला, 'प्रिये! तें तुझंच रूप आहे!'

तेव्हां पुनः आरशाकडे पाहून ती म्हणाली: 'नाहीं! ती एक अलौकिक सुंदर तरुणी होती.... आणि आतां हें का माझं रूप? किती विटंबना करतोस तूं माझी!'

ती रागानें बेभान होत गेली तों तों तिला विकट विकाळ रूपं आरशांत दिसत गेलीं आणि शेवटीं रागाची परमावधि होऊन तिनें तो आरसा दूर भिरकावून दिला!

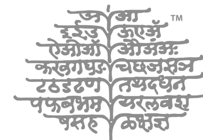
आपल्या हृद्य चमत्कृतीचा असा अपमान झालेला पाहून तरुणाला राग आला आणि त्यानें शाप दिला: 'तूं स्वतःला दिसणार नाहींस! आणि दिसलीस तरी स्वतःची तुला ओळख पटणार नाहीं!'

असाच शाप मानवतेला कुणीं दिला आहे! मानव या शापांतून मुक्तता करवून घेण्यासाठीं अजून धडपडतच आहे एवढं मात्र खरं.

— इतबार अ. पठान

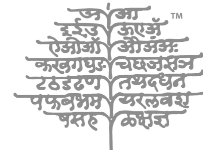





मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

:d. No. B. 5177





अनुक्रमणिका